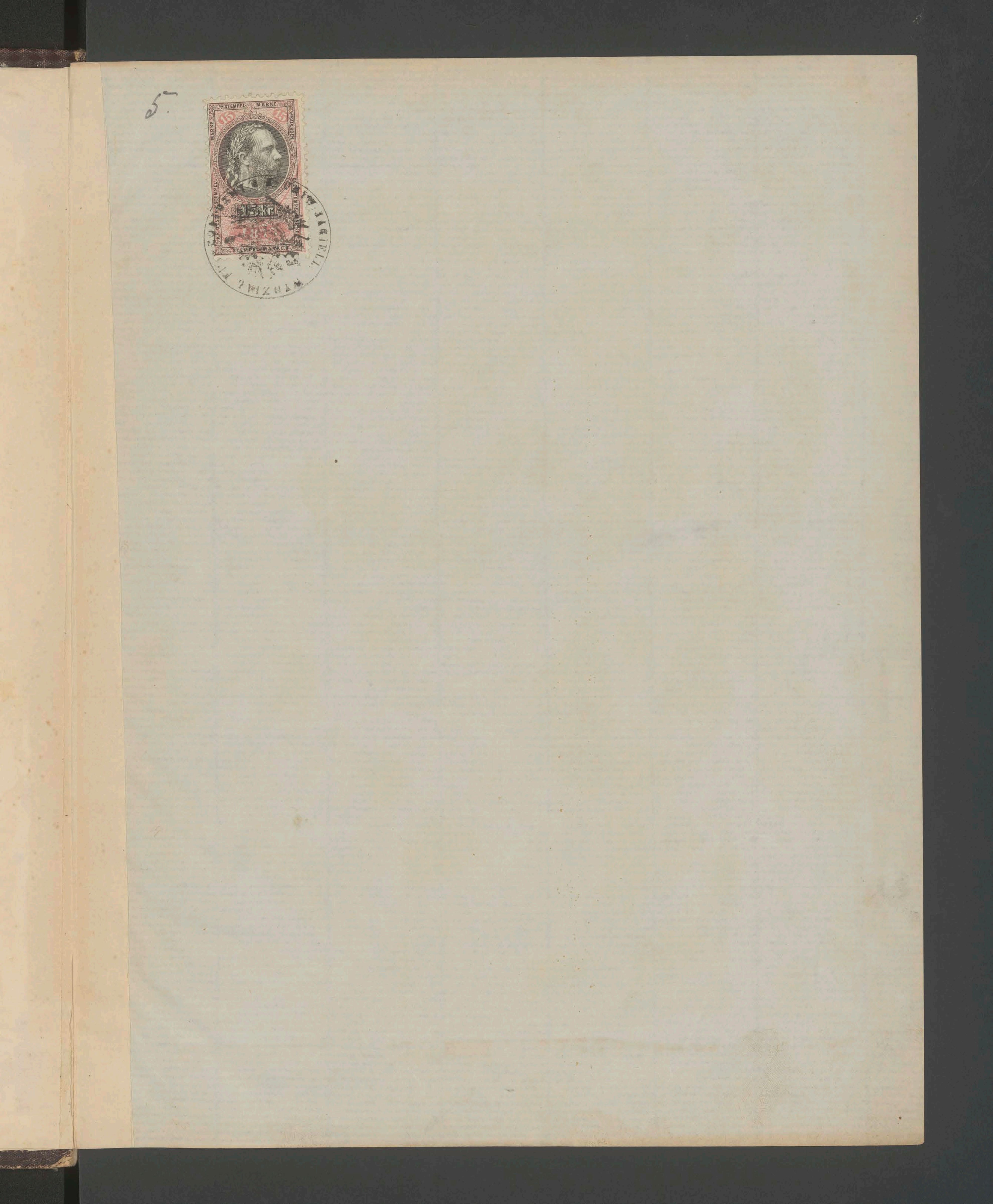
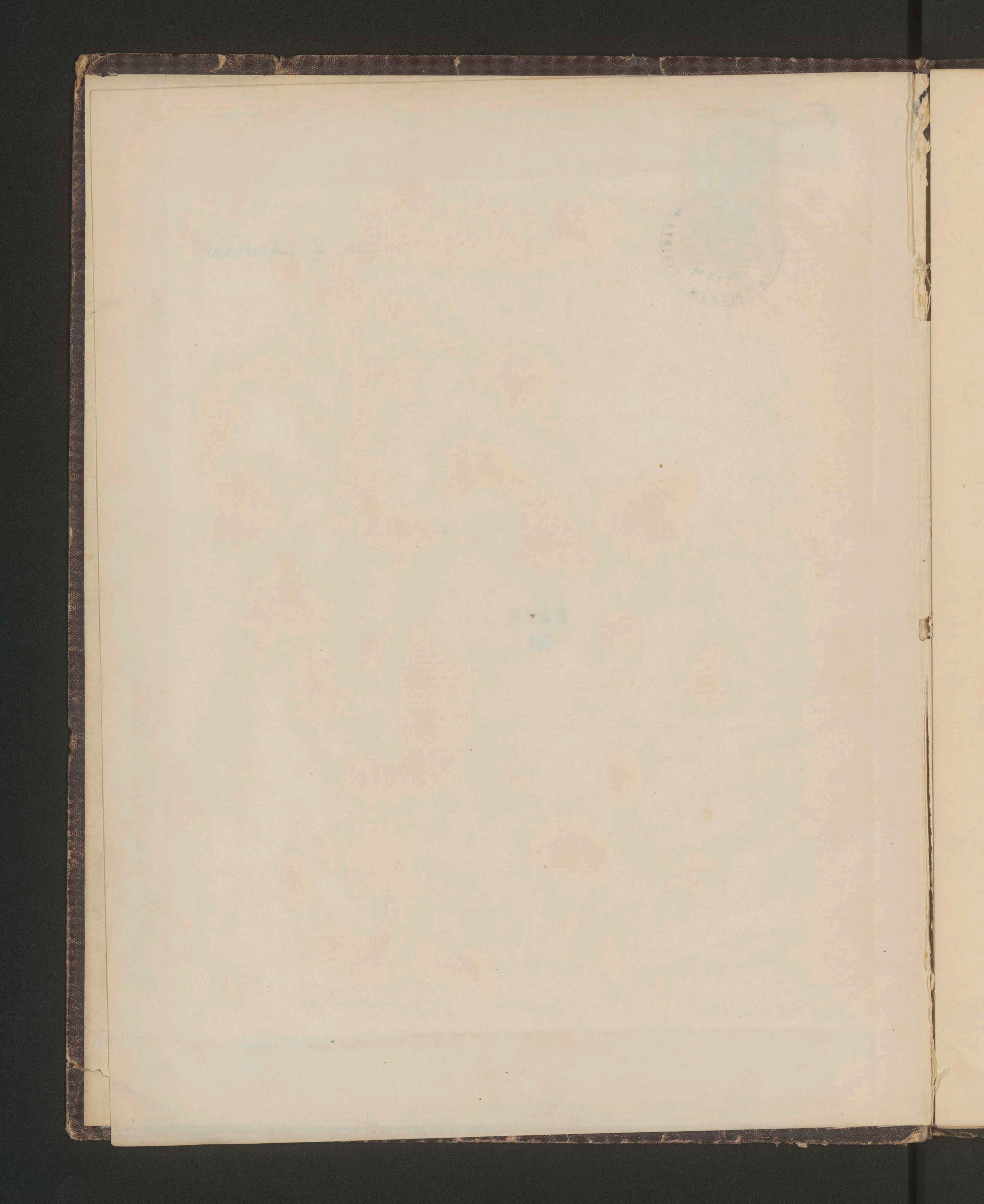




Bemerkungen

über

das Grundprinzip und die Grenzen der Philosophie

von

Dr. Stefan Pawlicki.

Aus dem Polnischen übersetzt mit Weglassung der Belegstellen.

II

I.

Erster Grundsatz.

Die Gründe, welche das Ansehen der Philosophie in den letzten Jahrzehnten nicht unbedeutend herabgesetzt haben, lassen sich auf den einen, höchst oberflächlichen aber immerhin wirksamen Einwurf zurückführen: „Die Philosophie ist keine Wissenschaft." Mit dieser Phrase ist der Stab über sie gebrochen; denn eine Geistesarbeit, die nicht Wissenschaft ist, hat heute weder eine Berechtigung auf Existenz, noch irgend welche Zukunft für sich. Die Fachmänner glauben die Frage, weshalb denn die Philosophie keine Wissenschaft sei, einfach damit abgethan, daß sie ihr die Criterien einer solchen absprechen. Jede Wissenschaft hat ein bestimmtes Objekt, mit dem sie sich beschäftigt, und das sich bei allen klar bestimmen läßt; ihre Operationsbasis ist ein abgegrenztes Gebiet, das sie nicht überschreitet. So hat die Astronomie die Himmelskörper, die Physik die Naturkräfte, die Physiologie die Erscheinungen des Lebens zu ihrem Gegenstande. Welches aber ist das Objekt und das Ziel der Philosophie? Das ist in der That eine scheinbar verfängliche Frage, die man hier an sie, ähnlich wie an jene alte Familie stellt, die um ihren Adelsbrief befragt, diesen nicht herbeischaffen kann, weil sie älter, als das Pergament ist. Sie, einst die Mutter aller

Wissenschaften, dann deren Lehrmeisterin und Königin soll ihr Anspruch nicht etwa auf einen Thron, sondern einfach auf den Namen einer Wissenschaft nachweisen! Das klingt fast wie Ironie, und doch läßt sich das so peinliche Ansuchen, das man nunmehr an die Philosophie stellt, nicht mehr zurückweisen. Sie wird die Antwort nicht schuldig bleiben; denn ihr eigenes Ehrgefühl gestattet ihr nicht, auch die kleinste Makel an ihrem guten Rufe haften zu lassen.

Man hat der Philosophie den Namen einer Wissenschaft abgesprochen. Sie wird also beweisen müssen, daß sie es ist, oder für immer das Feld räumen. Gelingt der Nachweis, so wird das für beide Theile ersprießlich sein: die Gegner werden ihres Irrthums überführt werden und werden nicht länger die Augen verschließen vor den wirklichen Verdiensten der Philosophie; sie selbst wird schließlich klarer und schärfer bestimmen, was sie ist, welches Objekt sie hat und was zu ihr gehört. Wir stehen somit vor der doppelten Frage: „Was ist die Philosophie? Was ist sie für eine Wissenschaft?

2. Bezüglich der ersten Frage kann man es sich nicht verhehlen, daß bis jetzt selbst unter den Philosophen eine in gleicher Weise von Allen angenommene Definition der Philosophie nicht existirt. Wenn man genauer zusieht, so gleicht keine der anderen, und

es hat sogar den Anschein, als ob es geradezu so viele Definitionen, wie philosophische Systeme gäbe. Die Einen sagen, die Philosophie sei Liebe zur Weisheit, Liebe zu Gott; andere, die Wissenschaft vom Sein, oder von dem, was sein muß, oder von dem, was sein kann, die Wissenschaft von den Körpern, vom Absoluten, vom menschlichen Geiste u. s. w. Man könnte die Zahl ähnlicher Begriffsbestimmungen noch leicht um ein Dutzend vermehren. Ist nun schon der Lärm der mit einander streitenden Stimmen so groß, daß man in der That unschlüßig ist, welcher man den Vorzug geben soll, so hat auch der Streit immerhin etwas mißliches für die Wissenschaft, die, weil sie ihr Objekt nicht mit klaren Worten darzulegen vermag, gleich von vorn herein in Mißkredit kommt, und den Gegnern eine vortreffliche Handhabe zu dem scheinbar berechtigten Schluße bietet, daß die Philosophen selbst nicht wissen, was sie wollen. „Seht, sagt man, auf die Schaar von Weisen, welche alle mit einander hadern; jeder hält sein System für das Richtige und Alles übrige ignorirt er mit vornehmen Stillschweigen, oder bekämpft es mit Leidenschaft. Der Widerspruch unter ihnen ist so groß, daß sie nicht nur nicht über das Ziel und den Weg, sondern was noch schlimmer ist, sogar über das Objekt, das doch bei Allen dasselbe sein sollte, sich nicht einigen können." Es hält ziemlich schwer, derartige Einwürfe zu widerlegen, da manchmal selbst Philosophen ihnen beizustimmen scheinen. Hören wir

nur einen von ihnen: „Die Philosophie ist eine Wissenschaft, sagt ein tiefer Denker unsers Jahrhunderts, der Franzose Jouffroy, deren Begriff bis jetzt noch nicht festgestellt ist; denn wäre er das, so würden wir nicht so viele Philosophien haben, als es Philosophen giebt, sondern nur eine. Es giebt in der That nicht mehrere Physiken oder Astronomien, sondern nur eine Physik und eine Astronomie; denn der Begriff dieser Wissenschaften ist genau festgestellt." Was haben wir also nach den Gegnern zu hoffen, wenn heute nach einer rühmlichen und strebsamen Vergangenheit von 2500 Jahren ein Philosoph versichert, daß ihr Begriff noch nicht genau bestimmt ist, mit andern Worten, daß sie selbst nicht im Stande ist zu sagen, womit sie sich eigentlich beschäftigt.

3. Wenn wir statt der Philosophen die menschliche Umgangssprache befragen, was Philosophie sei, so bleiben wir in derselben Ungewißheit, wie vordem. Das Wort schon an und für sich sehr dunkel hat in jeder Sprache eine andere Bedeutung. Der Franzose denkt sich unter dem Worte Philosophie etwas anderes als der Engländer und so fort. Im Deutschen bezeichnete „Weltweisheit" ursprünglich die profane Wissenschaft im Gegensatze zur Gottesgelehrtheit, jetzt bedeutet sie alles das, was man von der Welt weiß, oder auch, was die Welt d. h. der Weltgeist weiß, also etwa das absolute Wissen. (Siehe Erdmann, Geschichte der Philosophie. Bd. I. p. 1. 1866.) In der sogenannten Universitätssprache dagegen nennt man Philosophie einen

drei- oder vierjährigen Lehrkursus, in dem eine Anzahl mehr oder weniger mit einander verwandten Wissenschaften behandelt werden. Aber auch dieser Begriff ist unbeschadet seines langjährigen Gebrauches ungemein elastisch, so daß man bis jetzt noch über die Zahl der zu einem vollständigen Cursus der Philosophie gehörenden Disciplinen noch nicht ganz im Klaren ist. Im vorigen Jahrhundert z. B. wunderte sich Niemand, wenn der Professor der Philosophie auch Physik oder Mathematik vortrug. Heute haben diese Disciplinen ihre besonderen Lehrstühle, an ihre Stelle sind aber andere getreten, welche man früher nicht allgemein vortrug, wie z. B. Aesthetik, Philosophie der Geschichte, Religionsphilosophie und sogar Geschichte der Philosophie. Indessen von keinem dieser Theile läßt sich behaupten, daß er zur Vollständigkeit eines Cursus der Philosophie durchaus nothwendig sei. Schwer ist es in der That zu sagen, weshalb z. B. die Psychologie zur Philosophie gehört und die Physiologie nicht. Schon Aristoteles zählte sie zu den Naturwissenschaften, mit denen sie sowohl in Betreff der Methode als auch des Inhalts große Aehnlichkeit hat. Man könnte deshalb für sie einen eigenen Lehrstuhl errichten, wie die Physiologie den ihrigen schon lange Zeit besitzt. Dasselbe Recht könnten die Logik, Ethik und Geschichte der Philosophie in Anspruch nehmen, da jede dieser Disciplinen ein wohl abgerundetes Ganze ausmacht. Bei einer solchen Abtrennung der Haupttheile, würde aber nichts mehr von der Philo-

sophie übrig bleiben, wie manche behaupten. Dem ist aber nicht so;
es bleibe immer noch das übrig, was Aristoteles die erste Philosophie
nannte: die Metaphysik, der Inhalt und Kern alles philosophischen
Wissens. In der That sind die anderen Theile entweder nur Einleitung
zu ihr, oder Anwendung ihrer Grundsätze auf das wissenschaftliche
Material. Sie allein ist sich Selbstzweck und umfaßt ein System
von Wahrheiten, die weder von der Erfahrung, noch von der Außen-
welt abhängen. Es könnte jetzt scheinen, daß wir nunmehr am
Ziele seien, da aus dem, was wir oben entwickelt haben, sich mehr
oder weniger deutlich ergiebt, daß die Philosophie im Grunde nichts
anderes als Metaphysik ist, und daß die Definition dieser Disziplin
somit auch die beste Begriffserklärung für sie sein wird.

4. Leider herrscht über die Metaphysik dieselbe Verschiedenheit der Mei-
nungen; ein jeder versteht darunter etwas Anderes. Es ist selbstver-
ständlich, daß sie, gleichsam die Seele der Philosophie, bei allen Angrif-
fen auf dieselbe in Mitleidenschaft gezogen wird. Da sie ferner als
das [illegible] alles menschlichen Wissens zu betrachten ist, - denn
alle Disziplinen verweisen wenigstens mit einigen Begriffen auf
sie, - so darf es uns nicht Wunder nehmen, wenn die Spezialisten
ihr in einem viel geringeren Grade die Merkmale einer Wissen-
schaft anerkennen als der Philosophie selbst. Diese letztere habe wenig-
stens einige Hilfswissenschaften, wie z. B. Logik, Psychologie, Ethik, deren
Inhalt der Erfahrung entlehnt ist; die Metaphysik aber sei für
Fachgelehrte eine Wissenschaft sui generis, ohne thatsächlichen Inhalt.
Sie behaupte, sich mit dem Sein als solchem, oder mit dem, was sein
kann, so weit es sein kann, zu beschäftigen; aber woher nimmt sie

das Sein und seine Möglichkeiten? Hält sie es sich an der apriorischen Spekulation, wie es so viele deutsche Philosophen thaten, so könne das nicht als Wissenschaft gelten, da jede Wissenschaft ein empirisch zugängliches Objekt habe, nicht aber ein abstraktes oder gar imaginäres. Wenn sie aber den Begriff des Seins der Wirklichkeit entlehnt, dann setze sie sich eine wahrhaft übermenschliche Aufgabe, denn wie sollte es möglich sein, am Faden der Induktion alle natürlichen Wissenschaften, die Geschichte der Menschheit, die Politik und die schönen Künste zu verfolgen. Und doch seien dies Alles Offenbarungen des Seins, und in ihnen müsse man seine Gesetze und Formen suchen. Heute aber wage kein Mensch mehr eine solche Arbeit zu übernehmen. Kein Spezialist bearbeite das ganze Gebiet seiner Wissenschaft, sondern begnüge sich mit einem kleinen Theil derselben. Der Astronom schweife nicht unstetig im ganzen Himmelsraum umher, sondern studire entweder die Sonne, oder den Mond, die Kometen, oder die Spektralanalyse. Ohne eine solche Theilung der Arbeit bringe der genialste Spezialist nichts zu Stande. Die Metaphysik indessen beschäftige sich, wenigstens dem Anschein nach, mit dem ganzen Sein, sie dulde keine Beschränkung, und darin sündige sie gegen den ersten Hauptgrundsatz der modernen Wissenschaft, gegen die Theilung der Arbeit. So die Spezialisten; man muß ihnen einräumen, daß der letztere Einwurf zum Theil ein verdienter ist; denn die modernen Philosophen stellten der Philosophie eine zu weite Aufgabe. Bei Kant ist sie die Wissenschaft von der Beziehung aller Erkenntniß auf die wesentlichen Zwecke der menschlichen Vernunft, bei Fichte die Wissenschaft von einer Wissenschaft überhaupt, oder die Wissenschaft

aller Wissenschaften, endlich bei Hegel die Wissenschaft des Absoluten in der Form dialektischer Entwickelung, oder die Wissenschaft der sich selbst begreifenden Vernunft. Das sind entweder nichtssagende Gemeinplätze, oder Definitionen, welche der wissenschaftlichen Genauigkeit entbehren. Denn wenn die Philosophie sich mit Allem beschäftigt, so ist sie nicht mehr Wissenschaft× im modernen Sinne des Wortes; wenn sie ein bestimmtes Objekt hat, so sind jene Definitionen zu allgemein. Wollen wir unsere Behauptung aufrecht erhalten, daß die Philosophie eine Wissenschaft sei, so müssen wir den Spezialisten gegenüber zeigen, daß sie die Philosophie ein ganz bestimmtes Objekt hat, daß sie gleich anderen Disziplinen ihre Methode und schließlich, daß sie eine klare und bestimmte Definition hat oder haben kann.

5. Zum besseren Verständniß verweilen wir einen Augenblick bei dem Begriff „Wissenschaft“. Wir nennen Wissenschaft die logische Verknüpfung zu einander gehöriger Wahrheiten nach einer gewissen Methode, welche sich nur kurz so ausdrücken läßt, daß sie Unbekanntes durch Bekanntes, Ungewisses durch Gewisses, Unbewiesenes durch Bewiesenes erklärt; auf einem anderen Wege kann man eben nichts erkennen, nichts lernen. Die ganze Kunst einer natürlichen Pädagogik liegt darin, daß man mit Bekanntem beginnt und beim Unbekannten endigt. Jegliches Verstehen und Erklären beruht auf demselben Grundsatze, wovon wohl sich schon Jeder überzeugt hat. Wenn wir z.B. Jemand etwas erklären sollen, was er nicht mit eigenen Augen gesehen, oder wovon er sonst keine Vorstellung oder kein Verständniß hat, so suchen wir nach etwas ihm Bekannten, welches für weitere Erklä-

ungen und Entwickelungen einen sicheren Ausgangspunkt geben wird. Ist dieses gefunden, so hat das weitere Erklären keine Schwierigkeiten mehr.

6. Selbstverständlich genügt nicht eine Verknüpfung von beliebigen Sachen oder Gedanken, die in keinem Verhältniß zu einander stehen, um den Namen Wissenschaft zu verdienen; die zu verknüpfenden Objekte müssen auch thatsächlich mit einander verwandt, von einander abhängig sein, oder in irgend einem anderen Verhältnisse zu einander stehen. Wollte ich Jemand auf die Frage, was ist ein Strauß? antworten, daß es ein Baum sei, so würde er sich darunter nichts Richtiges denken und keine Vorstellung von einem Strauße bekommen, denn Baum und Strauß haben mit einander nichts Gemeinsames. Er würde dagegen einen vollständigen Begriff bekommen, wenn ich ihm sage, daß er ein Vogel ist, denn der Strauß verhält sich zum Vogel, wie der Theil zum Ganzen, die Art zur Gattung, das Geordnete zur Ordnung. Die Nothwendigkeit einer solchen gegenseitigen Abhängigkeit wird noch offenbarer, wenn wir nicht fragen, was etwas sei, sondern weshalb es sei. Wir suchen dann die Ursache einer bestimmten Wirkung um diese durch jene zu erklären, was aber unmöglich ist, wenn zwischen beiden nicht jenes ontologische Verhältniß besteht, das man einfach durch das Wort Causalität ausdrückt. Zu einer Wirkung die Ursache finden heißt dieselbe verstehen. „Wir glauben nämlich eine Sache zu wissen, wenn wir die Ursache kennen, weshalb die Sache ist", sagt Aristoteles *). Es muß jedoch diese eine

wahre Ursache sein, denn wenn wir die Wirkung auf eine Ursache beziehen, welche mit derselben in keinem thatsächlichen Zusammenhang steht, so handeln wir willkürlich und nicht wissenschaftlich. Der Chinese, welcher die Sonnenfinsterniß durch das Erscheinen eines Drachen erklärt, Kepler, der Gallilei beweist, daß es nicht mehr als sieben Planeten geben kann, denn die Zahl sieben sei heilig, sündigen gegen die Wissenschaft, da zwischen dem Drachen und der Sonne, zwischen der Zahl der Planeten und der Heiligkeit kein **reales** Verhältniß existirt.

7. Wenn daher die Philosophie eine Wissenschaft sein soll, so hat sie gleich anderen darauf Acht zu geben, daß die zu verknüpfenden Wahrheiten in einem inneren, thatsächlichen, nothwendigen Zusammenhang stehen. Um aber beginnen zu können, bedarf es einer ersten Grundwahrheit, auf welche sich alle weiteren Ausführungen stützen und ihre Klarheit schöpfen, ein Grundaxiom, welches in sich selbst einleuchtend, dem ganzen Bau gleichsam als Fundament dient. Diese erste Wahrheit, welche selbst keines Beweises bedarf, muß unverrückbar sein und allen nachfolgenden die Kraft der Gewißheit verleihen. Ohne ein solches Grundaxiom ist eine Wissenschaft unmöglich. Jede muß etwas voraussetzen, was sie nicht mehr beweist; denn sollte sie auch dieses noch thun, so wäre das Beweisens kein Ende und die Ungewißheit hätte keine Grenzen. Die Mathematik beweist nicht, daß der Theil kleiner als das Ganze ist, noch die Chemie, daß die Körper einfache und zusammengesetzte sind; ebenso beweist die Physik nicht, daß es Materie, Aether, Raum, Bewegung und Atome giebt. Es ist ihnen niemals eingefallen,

dieses zu beweisen, und mit Recht: denn „nulla scientia probat principia sua, sed probat alia ex iis."

8. Soll die Philosophie eine Wissenschaft sein, wie wir behauptet haben, so muß auch sie ein Grundaxiom haben, aus dem sich alle weiteren Folgerungen herleiten lassen, eine Grundlage, auf welcher das ganze System ihrer weiteren Verstandesoperationen beruht. Es wird das also ein Satz sein, der nicht mehr bewiesen zu werden braucht und dessen Wahrheit Alle annehmen, nicht anders, als dies bei den ersten Grundsätzen der Chemie oder der Mathematik der Fall ist. Seine Wahrheit muß so einleuchtend sein, daß sie Niemand zurückzuweisen vermag. Diese Anforderung an die Philosophie ist nicht übertrieben, man stellt sie an jede Wissenschaft, und jede muß ihr genügen. Eine Wissenschaft, die das nicht vermag, ist keine Wissenschaft; das ist die Grundbedingung ihrer Existenz. So gestaltet sich nun die Frage: „Ist die Philosophie eine Wissenschaft?" zu der anderen, welche so lautet: „Hat die Philosophie einen unumstößlichen von Allen anerkannten Grundsatz?"

Nun sind der Grundsätze so viele, als es Arten des Seins und des Denkens giebt. Es giebt z. B. mathematische und moralische, physische und logische Grundsätze, welche in den Grenzen ihrer Wissenschaft allgemeine Giltigkeit haben, außerhalb derselben aber ohne jegliche Bedeutung sind. Eines schweren Irrthums macht sich deshalb der Denker schuldig, welcher die Grundsätze einer Wissenschaft oder Seinsgattung auf andere überträgt, oder sie gar zu allgemeinen Grundsätzen jeglichen Seins proklamirt. Es ist dies eine Willkür, und eine Vergewaltigung der gesunden Vernunft, die sich dann

später am ganzen System rächt. Diesen Fehler begingen z.B. die Py-
thagoräer, als sie ihren Satz: „Die Zahl ist das Wesen aller Dinge," der
doch nur einen Sinn in der Mathematik haben kann, zum allgemei-
nen Realitätsprinzip erhoben. Daher kommt es, daß sie ganz erträg-
lich über Mathematik und Musik disputiren, welche letztere einiger-
maßen auch zur Mathematik als eine Art bewegter Arithmetik gehört,
dagegen werden ihre Ausführungen und Beweise in der Kosmologie
oder Ethik gezwungen, dunkel, sogar ungereimt. Die Eleaten wie-
derum, viele Sophisten und Hegel begannen mit dem reinen Sein,
welcher Begriff schon durch seine Leere und Hohlheit beweist, daß er nur
eine logische Existenz hat. Was Wunder also, wenn sie auf diesem
Wege entweder gar nicht zur Realität gelangten, oder nur durch
handgreifliche Durchsprüngen zu derselben kamen.

9. Soll die Philosophie also eine wahre Wissenschaft sein, so muß sie
einen Grundsatz an ihre Spitze stellen, welcher einerseits so real
andererseits dem Gedanken so zugänglich und angeschmiegt ist,
daß alle Kategorien des Seins und des Denkens in ihm ihre Be-
gründung finden. Außerdem muß er so klar und einfach sein,
daß Jeder ihn ohne Beweise annimmt. Ohne einen solchen Grund-
satz kann die Philosophie keine Wissenschaft sein. Aber da tritt
uns die weitere Frage entgegen: „Existirt denn ein solcher Grund-
satz? und in welcher Gedanken- oder Seinsordnung ist er zu su-
chen? Nach dem, was wir gesagt haben, scheint es unzweifel-
haft, daß er weder ein mathematischer noch ein logischer noch
ethischer Grundsatz sein kann, denn ein solcher vermag nicht

die Realität der Welt und unser selbst zu begründen. Man muß also zum ontologischen Gebiet seine Zuflucht nehmen. Dort sind viele Thatsachen, welche ein Jeder sofort anerkennt; aber eine unter ihnen ist die vorzüglichste; sie ist allen anderen gemeinsam und verleiht ihnen entweder die Realität selbst, oder wenigstens die Möglichkeit, zu unserem Bewußtsein zu gelangen. Und diese Thatsache, deren Vorhandensein ein Jeder in sich unmittelbar fühlt, ist: „Ich weiß, daß ich bin." Es giebt in der That keinen Menschen, der nicht wüßte, daß er existirt. Keine Wahrheit ist ihm in gleicher Weise gegenwärtig, keine in gleicher Weise klar und überzeugend. Er mag an sie nicht denken, er mag sie sogar vergessen, nichts destoweniger drückt er sie unbewußt in jedem Gedanken, in jeder Empfindung, in jeder Handlung aus. Er kann nach dem Vorgange Descartes's an vielem zweifeln z.B. an der Außenwelt, oder daran, ob er wacht, oder träumt, aber, wenn auch sogar solche Zweifel bei ihm möglich sind, daran kann er nie zweifeln, daß er ist; denn wäre er nicht, so gäbe es für ihn keine Zweifel. Es ist dies die Hauptbedingung jeglichen Wissens, denn man kann überhaupt nichts wissen, wenn man nicht weiß, daß man ist. Und keine leere Behauptung ist das Wörtchen: ist, keine der Existenz baare Abstraktion, sondern es bezeichnet die Summe aller Augenblicke und Zustände, in welchen der Mensch sein Dasein behauptet. Der Mensch existirt ja nie auf abstrakte Weise, nie ist er ein reines Sein, sondern stets handelt, denkt, verlangt, will und empfindet er in concreter Form. Indem er sich selbst als seiend weiß, weiß er sich auch als denselben, der da

jedesmal fühlt, denkt, begehrt, will oder thut. Dieses Wissen, diese Ueberzeugung, ohne Rücksicht auf ihre größere oder geringere Klarheit, zu der sie in den einzelnen Menschenköpfen gelangt, bildet den Begriff des menschlichen Ich, oder, was auf dasselbe hinauskommt, den Begriff der Persönlichkeit.

10. Vielleicht wird man mißbilligen, daß ich mit einem Begriff anfange, der schon an und für sich ziemlich complicirt in unbestimmter Einheit die verschiedenartigsten Ausdrucksweisen des menschlichen Geistes zusammenfaßt und so in sich einen gewaltigen Widerspruch, acerrimam contradictionem, wie Herbart sich ausdrückt, einschließt. Er faßt nämlich die Persönlichkeit als Einheit auf, und doch legt er ihr eine Vielheit von Erscheinungen und Eigenschaften bei. Wie ist diese Inhärenz, um abermals einen Herbart'schen Ausdruck zu gebrauchen, dieses Ding zu verstehen, das an und für sich eins, nach Außen aber ein Vielfaches sei? Ich gebe zu, daß der Satz: „Ich weiß, daß ich bin" zusammengesetzt ist. Es könnte demnach passender scheinen, mit einem seiner Elemente zu beginnen z. B. mit „Ich bin", wie das Feuerbach versuchte, oder, wie Descartes mit „Ich weiß" d. h. „ich denke." Indessen die Widersprüche, welche die Metaphysik in unserm Ichbegriff nachweist, können kein Hinderniß sein, ihn an die Spitze eines philosophischen Systems zu stellen, denn jeder Begriff von einem höheren Gesichtspunkt aus betrachtet, enthält deren viele; sie müssen erst durch metaphysische Bearbeitung aus ihm entfernt werden.

Aber dann beginne ich eigentlich nicht mit einem Begriff, sondern mit einer Thatsache: Um wie viel der Begriff unseres Ich dem

metaphysischen Denken Schwierigkeiten bereitet, um so viel ist der Akt des Selbstbewußtseins, vermittelst dessen dem menschlichen Subjekt alle seine Eigenschaften und Veränderungen zugeschrieben werden, jedem Menschen auch ohne tiefere Reflexion recht gut bekannt und sehr leicht zu handhaben. „Ich weiß, daß ich bin," bedeutet nicht: „ich verstehe die psychologische Thatsache meines Selbstbewußtseins", denn nur wenige glauben diese zu begreifen. Sollten wir nur diese im Auge haben, so müßten wir stets mit Begriffen anfangen, die schon auf dem Sieb der Metaphysik geläutert sind, während doch alle anderen Wissenschaften von einfachen Thatsachen oder Grundsätzen ihren Anfang nehmen und dann erst zu schwereren übergehen. Es muß auch die Philosophie, wenn sie eine verständliche Wissenschaft sein soll, von einer einfachen, Allen bekannten Thatsache beginnen, und eine solche ist unstreitig die Äußerung des Selbstbewußtseins, das alle Augenblicke und Erscheinungen des menschlichen Lebens begleitet.

11. Der Begriff des um seine Existenz wissenden Ich nehmen alle Menschen an, welcher Nationalität, Religion sie auch immer angehören mögen, und auf welcher Stufe der Bildung sie auch immer stehen mögen, weshalb man ihn billig das allgemeinste Axiom nennen kann. Alle sind auch darüber ohne Vorbehalt einig. Er ist aber das erste Axiom, denn in ihm und durch seine Vermittlung ist erst die Möglichkeit des Denkens gegeben, weil das Denken zu seinem Inhalt ein Wissen hat, und der nur etwas wissen kann, der sich selbst weiß. Dieser Grundsatz ist ferner der verständlichste, da er jedem unmittelbar sich so überzeugend darstellt und so klar

ist, daß er gar keiner Beweise bedarf. Endlich ist er auch das Funda-
mental- oder Grundaxiom, indem alle anderen Grundsätze, wel-
cher Art und Klasse sie auch immer angehören mögen, auf ihm,
als ihrem natürlichen und unentbehrlichen Boden fußen. Was wä-
ren z.B. die Gesetze des Denkens, so mannigfaltig in ihrer Gleichför-
migkeit, wenn ihnen nicht eine Welt von Wirklichkeiten entsprä-
che, die älter ist, als sie und die ihnen gleichsam das Material
liefert, an dem sie ihre Macht erproben und ihre Wahrheit bestä-
tigen können? Sie würden in der Luft schweben, im idealen
Raum, in welchem, wie in der Mathematik jegliche Existenzwei-
se möglich ist, ohne Gewißheit jedoch, ob sie auch jemals eine für
sich bestehende Wirklichkeit werden kann. Erst die Ueberzeugung,
daß ich unabhängig von meinem Denken empfinde, begehre, will,
und handle, daß ferner mein Ich nicht nur denkt, sondern sich außer-
dem als ein lebendiges Subjekt verschieden von Zuständlichkeiten
und Veränderungen weiß, welche nicht das Denken selbst sind,
ihm aber gleichwohl seinen Inhalt aufdringen, erst diese Ueber-
zeugung, sage ich, giebt meinen Gedanken ein dauerhaftes Fun-
dament, auf welchem sie gefahrlos ruhen können. Diese ihre Exi-
stenzweise ist aber nicht die einzige; neben ihr giebt es noch eine
zweite, die ontologische, welche dieselbe Bedeutung als die erste
hat, außerdem aber noch weit mehr real ist. Hier muß man den
Inhalt des Denkens von seinen Akten unterscheiden. Das was der
Gegenstand meines Denkens ist, braucht außerhalb desselben nicht
wirklich zu existiren, aber das Denken selbst wurzelt tief in meiner
Person. Insofern mein Gedanke meine Thätigkeit ist, ich aber

wirklich bin, muß auch er theilnehmen an der Realität meines
Ich. So wird der Grundsatz: Ich weiß, daß ich bin, durch Verknü-
pfung von Sein und Denken zu einer einzigen, ursprünglichen
Thatsache, wahres Erkenntnisprinzip, das zugleich sowohl seine Haupt-
thätigkeit als auch die allernächste Wirklichkeit, von der es ausgeht
und zu der es zurückkehrt, bezeichnet.

12. Die Thatsache unserer Existenz ist uns nicht nur besser als jede
andere Wahrheit, sondern auch auf eine ganz andere Weise bekannt.
Alles, was außer mir ist oder geschieht, gelangt nicht direkt zu
meinem Bewußtsein, sondern mit Hülfe eines Mediums. Ich wür-
de den Baum vor mir nicht sehen, wenn ich keine Augen hätte, die
Symphonie, die man eben spielt, würde nicht für mich existieren,
wenn mir das Gehör abginge. Im ersten Falle führt das Gesicht,
im zweiten das Gehör das äußere fremde Sein meinem Bewußt-
sein zu. Es ist klar, daß ich ohne deren Vermittelung nichts von
ihm wissen würde. Ebenso kann ich nicht wissen, was ein anderer
beabsichtigt, woran er denkt, was er befürchtet, wenn er es mir
nicht sagt. Aber daß ich fühle, denke und begehre, und zugleich, was
ich fühle, was ich denke, was ich begehre, das kann ich von anderswo-
her nicht erfahren, denn Niemand außer mir kann es wissen. Wer
wird mir sagen, daß ich bin, oder daß ich mich als seiend weiß?
Andere können mich sehen, sie können auch nach Analogie ihres
eigenen Selbst, indem sie in mir den ihrigen ähnliche Äußerun-
gen wahrnehmen, mir Gefühl und Denken zuschreiben, aber
wie verschieden ist dieses ihr Wissen um meine Existenz von dem-
jenigen, welches ich selbst von mir habe. Andere kennen mich

mittelbar als ein äußeres unter ihre Sinne fallendes Objekt, ich dagegen kenne mich unmittelbar auf eine so eigene, so vertrauliche und so persönliche Weise, wie kein anderer mich kennen kann. Dieses kommt daher, daß jeder Intellekt wohl unendlich viele Objekte kennen, aber sie nicht selbst sein kann. Es hindert ihn daran die gewaltige Kluft, die sich zwischen Gedankenobjekten und Sinnesobjekten ausbreitet. Nur von einem seiner Objekte kann der Intellekt sagen, daß er es nicht nur weiß, sondern, daß er es auch ist, nämlich von seinem Selbst, oder vielmehr vom denkenden Subjekt, dessen Potenz und That er ist. Dieses in seiner Art einzige Wissen ist Jedem unmittelbar in seinem Innern gegeben und nichts drückt es besser aus, als das Wort „Selbstbewußtsein“; denn ein Jeder selbst hat es, Jeder selbst weiß um dasselbe und außer ihm Niemand mehr. Niemand kann zugleich „Er“ sein und ein „Anderer“ sein. Der Verstand kann sich in gewisser Hinsicht mit den erkannten Objekten vereinigen, identificiren, denn die Erkenntniß ist doch eigentlich nichts anderes, als eine gegenseitige Assimilirung des Intellekts und der erkannten Objekte. Aber während beim Wissen anderer Objekte diese Assimilirung rein logisch, kalt, gleichgültig und dazu noch mittelbar ist, nämlich mit Hülfe eines Bildes oder Begriffes zu Stande gebracht, erfaßt das Selbstbewußtsein sein Sein und dessen Accidenzen so zu sagen ontologisch und unmittelbar. Es ist die tiefinnigste Synthese, die sich überhaupt denken läßt, begründet in der dauernden Identität des erkennenden Subjekts und erkannten Objekts, indem beide nur nach außen hin sich von einander scheiden nach Innen aber und in der Tiefe dieselbe ungetheilte Persönlichkeit

bleiben.

B. Die Trennung jeglichen Wissens in ein unmittelbares und mittelbares ist von besonderer und weitgehender Bedeutung; denn sie giebt nicht nur eine vortreffliche Grundlage zu einer systematischen Eintheilung des ganzen menschlichen Wisseninhaltes, sondern durch sie wird auch, was noch viel wichtiger ist, die Lösung von drei Hauptfragen nach Ursprung und Grenzen der Erkenntniß überhaupt gründlich vorbereitet: Woher stammt der Inhalt unseres Denkens? Welcher Grad von Gewißheit und Realität kommt ihm zu? Welches sind die Grenzen des Denkens, oder was kann man wissen und was nicht wissen? Da das Wissen aus verschiedenen Quellen fließt, so hat es auch verschiedenen Werth und verschiedene Bedeutung. Das mittelbare stützt sich entweder auf die Sinneserfahrung, oder auf das menschliche Wort; in beiden Fällen hat es die Garantie seiner Giltigkeit und Wahrheit außer uns, nämlich entweder in dem normalen Zustande der Sinne, oder in der größeren oder geringeren Gewißheit, daß die, welche uns etwas mittheilen, sich nicht täuschen, oder nicht absichtlich die Unwahrheit sagen. So kann es z.B. geschehen, daß ich einen Stern, obwohl er nicht mehr existirt, dennoch sehe, weil die Ätherschwingungen, welche seine letzten Strahlen tragen, noch nicht auf der Erde angelangt sind. Eine krankhafte Affektion meines Auges oder sonst ein Fehler in demselben kann ferner die Ursache sein, daß ich zwei Sterne sehe, wo andere nur einen sehen, oder daß mir ein Stern roth erscheint, der anderen sich im grünen Lichte darstellt. Sogar ein gesundes und normales Auge ist unzähligen und unvermeidlichen Selbsttäuschungen ausgesetzt, welche der Verstand berichtigen muß,

wenn er nicht den Irrthum der Sinnestäuschung theilen will. Bisweilen dauert eine solche Berichtigung Tausende von Jahren, wie es das System des Kopernikus zur Genüge beweist. Und trotz Kopernikus wird es uns doch immer scheinen, als ob die Erde stille stände und die Sonne sich um dieselbe drehte. Die Sonne erscheint bei ihrem Auf- oder Untergang weit größer als um die Mittagszeit. Die Erde zeigt nirgend eine gekrümmte Oberfläche, wiewohl sie eine Kugel ist. Solche Täuschungen kann man nach Hunderten zählen, sie beweisen alle eine und dieselbe Wahrheit, daß nämlich das mittelbare Wissen abhängig ist von der Tüchtigkeit unserer Leibesorganisation, gerade so wie die astronomische Beobachtung von der Güte des Teleskops.–

Schlimmer noch verhält es sich mit dem menschlichen Worte. Alles, was auf ihm beruht, hat in ihm keine Bürgschaft, und doch ist es bekannt, daß Menschen oft lügen und noch öfter sich täuschen. Der größere Theil unserer Kenntnisse, die Geschichte, die Literatur, die schönen Künste, die täglichen Interessen endlich stützen sich auf den guten Glauben der Menschen und das gesunde Urtheil; der erste hält nicht immer die Probe aus und das letztere begeht oft grobe Fehler. Die Gelehrten sagen oftmals, mit Rücksicht auf ihre Interessen, auf Lieblingsideen, oder einer Partei zum Gefallen, der sie dienen, nicht die Wahrheit. Im täglichen Leben geht es nicht anders. Das Innere des menschlichen Herzens entzieht sich jeder Kontrolle, man muß ihm glauben, oder wenigstens sich den Schein geben, als ob man glaubt. Und wenn die Menschen sich sogar im besten Glauben befinden, so täuschen sie sich mit derselben Nothwendigkeit, mit der sich unsere Sinne täuschen. Doch genug hiervon. Der unbezweifelte Schluß wird dieser sein: „Jede Erkenntniß

welche mir durch die Sinne, oder das menschliche Wort zugeführt wird, hat ihre Bedeutung und Wahrheit außer mir, der Verstand schenkt ihr so viel Glauben, als das Instrument verdient, durch welches sie vermittelt wird.

14. Vollständig unabhängig, weil unmittelbar, wie wir gesehen haben, ist das Wissen um die Thätigkeiten meiner eigenen Person. Meine Absichten kenne ich unmittelbar, ich bedarf dazu weder der Sinneseindrücke, noch der Belehrung durch irgend Jemand; sie bilden gleichsam einen Theil meiner Existenz. Ich selbst gab ihnen das Sein, daher ist das Wissen um sie durch keine Vermittlung verdunkelt. Nichts trennt mich von ihnen, es ist also eine Kopula, eine Vermittelung zwischen mir und ihnen nicht nothwendig. Es ist auf den ersten Blick einleuchtend, welche große Bedeutung diese Art Kenntnisse haben. Zunächst kann in ihnen kein Irrthum, keine Lüge Platz haben. Ich kann mir selbst nicht einreden, daß ich eine Absicht habe, die ich nicht habe, oder daß ich an etwas denke, was nicht Objekt meines Denkens ist; denn meine Geistesfunktionen haben nicht mehr und nicht weniger Wirklichkeit, als sie mein ganzes Wesen hat. Mit ihrer Gewißheit steht und fällt die Gewißheit meines eigenen Seins. Dann sind sie vollständig unabhängig von irgend welchem Glauben. Man glaubt wohl einem Anderen, aber man sagt nicht, daß man sich selbst glaubt. Ich glaube dem Peter, daß er Peter heißt, aber mir glaube ich nicht, daß ich eine mathematische Aufgabe gelöst habe, das weiß ich von mir selbst und nicht anderswoher. Ich glaube den Sinnen, ich glaube dem, was die Menschen sagen oder schreiben, aber dem, was in mir geschieht, glaube ich nicht, das weiß ich, denn es hat in

mir selbst die Quelle seines Seins. Weder die Sinne, noch der Umgang mit Menschen, noch das Lesen von Büchern kann mich darüber vergewissern.

Es entsteht nun die Frage, ob das unmittelbare Wissen eine Wissenschaft abgeben kann, ob sein Inhalt sich in ein System logisch verknüpfter Wahrheiten zusammenstellen läßt. Bezüglich des mittelbaren Wissens besteht hierüber kein Zweifel: ein Blick in die Menge der Natur- und historischen Wissenschaften, welche ihr Material der Außenwelt sei es durch Vermittelung der Sinnenerfahrung oder durch die menschliche Überlieferung entnehmen, macht das ersichtlich. Was die Philosophie betrifft, so wird sich erst am Schlusse der Abhandlung ergeben, womit sie sich beschäftigt. So viel steht schon von vorn herein fest, daß sie weder eine historische, noch eine Naturwissenschaft ist, weil ihr die Erforschung von Thatsachen und Bearbeitung irgend eines Theiles der Natur fern liegen. Sie muß also entweder eine Wissenschaft ohne Inhalt sein, wie ihre Gegner böswillig vorgeben, oder diesen aus der persönlichen Erfahrung hernehmen und sagen, die Philosophie nimmt ihren Inhalt aus dem unmittelbaren Wissen, wie es sich auch in der That verhält.

Aber hier entsteht eine nicht geringe Schwierigkeit. Das unmittelbare Wissen besteht aus unzähligen Akten, die unaufhörlich vorüber eilen, aus Begehren, die kaum befriedigt, aufs Neue sich vernehmen lassen. Sie scheinen nichts Beharrliches, nichts Allgemeines an sich zu haben, folglich nichts, was einen wissenschaftlichen Inhalt abgeben könnte. Die Wissenschaft beschäftigt sich nun aber in der That mit dem, was Allgemein, nothwendig und beharrlich ist. Die Frage also, ob das unmittelbare Wissen ein wissenschaftliches Material in sich enthält wird

demnach einer anderen Platz machen müssen: ob nämlich das unmittelbare Wissen etwas Beharrliches, Festes und Nothwendiges enthält. Wenn sich das herausstellt, so wird die Umwandlung seines Inhalts in ein wissenschaftliches System keine großen Schwierigkeiten verursachen. Und dann wird auch die Wissenschaftlichkeit der Philosophie gesichert sein; denn die erste Bedingung einer Wissenschaft, daß sie nämlich einen Ausgangspunkt habe, so wie die zweite, daß sie einen selbstständigen Inhalt besitze, sind dann erfüllt. Als Ausgangspunkt zeigte sich uns die Thatsache des Selbstbewußtseins, welche den ersten und zugleich den allgemeinsten Grundsatz der Philosophie bildet. Jetzt handelt es sich noch um einen Inhalt, welcher sich in Reihen von Wahrheiten zerlegen läßt, die innig und organisch mit einander verbunden alle auf jenem Grundsatz als ihrem gemeinschaftlichen Fundament sich stützen. Daß ein solcher Inhalt existirt und Material für eine besondere Wissenschaft bieten kann, werden die folgenden Betrachtungen zeigen.

15. Das unmittelbare Wissen umfaßt alle Thätigkeiten und Funktionen des persönlichen Lebens, alle Offenbarungen der geistigen und physischen Kräfte, aber das ist noch nicht die Philosophie. Wissen heißt, eine Erscheinung auf ihr Gesetz, eine Wirkung auf ihre Ursache, eine Einzelexistenz auf ihren Gattungsbegriff zurückführen, oder Wissen heißt verstehen, weshalb etwas so ist, und nicht anders. Diese beiden Sätze drücken in verschiedener Form denselben Gedanken aus. Eine Wirkung allein für sich genommen braucht nicht nothwendig zu sein; sie könnte auch anders sein, als sie ist; erst ihre Ursache erklärt, weshalb sie so ist und nicht anders; denn augenscheinlich hängt von dieser nicht nur die Wirkung ab, sondern auch der Modus derselben.

Eine Einzelexistenz für sich betrachtet, hat nichts Nothwendiges in ihrem Dasein, aber wenn sie einmal da ist, so muß sie einer Gattung angehören; das ist aber eine Unmöglichkeit, wenn sie nicht alle Merkmale der Gattung hat. Soll eine Naturerscheinung sich äußern, so muß sie nach einem bestimmten Gesetze erfolgen und demzufolge allen nothwendigen Bedingungen desselben unterworfen sein. In diesen drei Beispielen verhält sich die Erscheinung zu ihrem Gesetze, die Wirkung zur Ursache, das Einzelwesen zur Gattung, wie das Besondere zum Allgemeinen, das Contingente zum Nothwendigen; denn Gesetz, Ursache oder Gattung wiederholen oder können sich wiederholen in unzähligen Erscheinungen, Wirkungen, Einzelwesen. Da ferner das Besondere erst im Allgemeinen seine Begründung und Erklärung findet, ohne dasselbe aber unverständlich bleibt, so sagt man mit Recht, die Wissenschaft beschäftigt sich mit dem Allgemeinen, und läßt bei Seite das Besondere. Man könnte auch sagen, daß sie sich mit dem Seienden beschäftigt, denn, indem sie in den Erscheinungen die Bedingungen eines Gesetzes ~~eines Gesetzes~~ nachspürt, in den Einzelwesen die Merkmale der Gattung aufsucht, zu den Wirkungen die Ursachen ausfindig macht, macht sie zum Gegenstand ihrer Forschungen eigentlich das, was ist; während nämlich die Einzelwesen, Erscheinungen und Wirkungen im Fluß der Dinge unaufhörlich vergehen, um anderen neuen Platz zu machen, denen ein eben so kurzes Dasein beschieden ist, sind die Gattungen, Gesetze, Ursachen gleichsam etwas Dauerndes, Seiendes, dem Wechsel nicht Unterworfenes, so daß das Allgemeine und Wirkliche auf ein und dasselbe herauskommen. Da nun auch das Nothwendige dasselbe bedeutet, so kann man von der

Wissenschaft sagen, daß sie sich mit dem beschäftigt, was allgemein, wirklich und nothwendig ist. Es sind das drei verschiedene Ausdrucksweisen für denselben Gedanken, der Begriff der Nothwendigkeit bedarf jedoch einer besonderen Auseinandersetzung.

16. Nothwendig ist in Wirklichkeit das, was nicht nicht sein kann. Eine Sache kann aber aus zwei Ursachen nicht nicht sein: einmal, weil sie in sich so voll des Seins ist, daß sich ihr Nichtsein gar nicht denken läßt; zweitens, weil sie die nothwendige Voraussetzung irgend eines schon wirklich Existirenden ist. Im ersten Falle hätten wir eine absolute, im zweiten eine relative Nothwendigkeit. Die erste behauptet Niemand weder von sich selbst, noch von der Welt. Es könnte die Welt ganz wohl existiren ohne jegliche organische Wesen. Die Sonne und aller Wahrscheinlichkeit nach die Fixsterne haben deren keine, und von den uns bekannten Planeten haben außer der Erde kaum drei die Bedingungen für die Existenz lebender Wesen in sich. Ein unendlich kleines Theilchen der Weltmaterie ist also Sitz des Lebens und sogar dieser verschwindend kleine Theil könnte ohne dasselbe bestehen, wie z.B. der Mond, der trotz Wärme und Sonnenlicht seit undenklichen Zeiten eine abgestorbene Oberfläche besitzt. Schließlich wäre die Möglichkeit der Nichtexistenz des ganzen Planeten- und Kometensystems nicht ausgeschlossen, die ganze Sternenwelt sammt der Milchstraße und den Nebulosen brauchten nicht zu sein. Und so bliebe der leere Raum übrig, wenigstens für unsere Einbildungskraft, denn weder die Welt noch irgend ein Theil von ihr existirt nothwendig. Diese Bezeichnung gebührt nur dem höchsten Wesen, der Fülle und Quelle jeglichen Seins. Relativ sind jedoch viele Dinge nothwendig, insofern

sie die Voraussetzung zu etwas Anderem, das schon existirt, sind. So müssen drei Ausdehnungen nothwendig da sein, wenn der Raum existiren soll; die Hypothese des Prof. Zöllner von der vierten Dimension hat bis jetzt wenig Anklang gefunden und wird sich wohl auf die Dauer nicht halten lassen. Ferner sind für die Pflanzen Nahrung, Licht, Wärme und Luft nothwendig. Die eine oder die andere Pflanzengattung brauchte nicht da zu sein, aber die Pflanzenwelt ist nothwendig, sollen Thiere existiren. Sogar die mikroskopischen Diatomeen, die alle süßen und salzigen Gewässer erfüllen, sind nothwendig; denn, wie die Landpflanzen den Landthieren, so führen jene den Wasserthieren den zum Leben unentbehrlichen Sauerstoff zu. In solch' relativer Bedeutung finde ich in meinem Selbstbewußtsein viele nothwendige Dinge vor.

17. Ich brauche nicht da zu sein, aber gesetzt, ich existire, so sind viele Dinge nothwendig: hierzu gehören vor Allem die Gesetze meiner Existenz. Da nämlich Alles, was existirt, eine bestimmte Form oder Daseinsweise haben muß, in welcher es existirt, so darf auch meine Existenz diese Form nicht vermissen lassen. Die Gesetze z. B. der Bewegung können deren Form oder Daseinsweise genannt werden; sie sind für dieselbe eine unerläßliche Bedingung, denn man kann sich keine Bewegung denken, welche ohne alle Gesetze vor sich ginge. Ebenso haben die sinnlichen Eindrücke, die Gedanken, das Begehren, die Willensentschlüsse ihre nothwendigen festen Gesetze. Ich kann mir z. B. nicht denken, daß die Sonne zugleich der Mond sei, daß das Dreieck vier Seiten habe, daß mein Körper zu gleicher Zeit dort sein kann, wo ein anderer ist, daß das, was moralisch böse ist, eine Tugend sei. Es würde dieses den Gesetzen der Moral, des Den-

kens, des Raumes, der Physik widersprechen, welche ich in meiner
Wesenheit entdecke, und die mit ihr so verwachsen sind, daß ich sie
nicht läugnen kann, ohne meine eigene Wesenheit zu läugnen.
In ihr kann ich viele Gesetze entdecken, welche alle den Charakter
der Nothwendigkeit tragen; jedes ist außerdem etwas Allgemeines
und Wirkliches und besitzt demnach alle Bedingungen, um ein
wissenschaftliches Objekt abgeben zu können. Aber noch mehr; jedes die-
ser Gesetze ergiebt sich auf eine natürliche ontologische Weise aus
dem Wissen um die eigene Existenz, welches jedes denkende We-
sen haben muß. So ist Alles vorhanden, was zu einer Wissenschaft
erfordert wird: ein Ausgangspunkt oder erster Grundsatz, ferner
ein hinreichendes Material in einer Anzahl von Gesetzen, welche uns
aus der inneren Erfahrung unmittelbar bekannt, sich in ein wissen-
schaftliches System bringen lassen. Und das wird keine eingebildete
oder haltlose Speculation sein; denn sie verliert nirgends die Wirk-
lichkeit aus den Augen, welche uns am besten bekannt ist und zu uns
in nächster Beziehung steht. Sie beschäftigt sich eben mit dem, was
wirklich ist. Alle Dinge aber, in sofern sie sind, sind sich ähnlich und
denselben allgemeinen Gesetzen unterworfen. Wer eins von ihnen
genau kennt, kennt das Wesen aller, denn er kennt die Gesetze,
die alle Wesenheiten beherrschen. Von allen Wesenheiten läßt sich
jedoch keine so gut erkennen, als die eigene Existenz. Während
wir nämlich alle anderen Dinge nur mittelbar durch äußere
Erfahrung kennen, erfassen wir diese eine unmittelbar in unserem
Selbstbewußtsein. Die Wissenschaft mithin, welche diese Eigenexistenz
zum Gegenstande ihrer Forschungen macht, kann von sich mit Recht

behaupten, daß sie sich mit dem Sein beschäftigt, denn indem sie von der eigentlichsten und vertraulichsten Seite darin eindringt, entdeckt sie in demselben das Dauernde und Nothwendige, die Hauptgesetze seiner Existenz und sein wahres Wesen. Es wird das eine ganz allgemeine Wissenschaft sein; denn, während alle andern nur einzelne Theile des Seins oder eine bestimmte Kategorie der Erscheinungen desselben zu ihrem Inhalt haben, beschäftigt sich diese mit jeglichem Sein, und zwar nicht, wie es sich hier und da offenbart, sondern, wie es an und für sich ist. Eine solche Aufgabe weist ihr schon Aristoteles zu, und dieses war es auch, was er hauptsächlich unter Philosophie verstand. Obwohl, wie ich schon im Eingange andeutete, ihr Name viele Bedeutungen haben kann, so ist die hauptsächliche nie verloren gegangen. War man auch nicht immer über ihre Grenzen und ihre Ausdehnung im Klaren, so herrschte darüber stets die vollkommenste Uebereinstimmung, daß sie in ihrem wesentlichen Theile sich mit dem Sein als solchem beschäftige; dagegen wurde nie ein Widerspruch erhoben; die im Laufe der Zeit entstandenen Meinungsverschiedenheiten richteten sich höchstens gegen den Begriff des Seins und die zu diesem führende Methode. Da es mehrere Seinskategorien giebt, so nehmen die Einen den Ausdruck in einer allgemeinen, die Andern in einer speciellen Bedeutung; weil aber ein Jeder in seinen Untersuchungen von einer anderen Seinskategorie ausging, so kam es, daß sie auch in der Methode auseinandergingen. Diese wird also jetzt der Gegenstand einer ausführlichen Besprechung werden müssen; denn obwohl ich zeigte, daß die Philosophie eine Wissenschaft im strengsten Sinne des Wortes ist, weil sie einen ersten Grundsatz und einen entsprechenden Inhalt hat, so können gleichwohl noch ge-

gründete Zweifel hinsichtlich der Methode entstehen, weil viele bedeutende Philosophen eine gerade zu entgegengesetzte befolgten.

II.

Die Physik als Grundlage der philosophischen Methode.

Es ist von der Philosophie mit Recht öfters behauptet worden, daß sie ganz in der Methode aufgehe. Dieser Satz wird um so klarer, wenn wir sie mit anderen Wissenschaften vergleichen. Der menschliche Körper kann z. B. das Objekt für mehrere spezielle Wissenschaften abgeben. Wir können seine Theile topographisch beschreiben, die einzelnen Knochen, Nerven, Adern u. s. w. aufzählen und benennen und ihre wechselseitige Lage bestimmen. Gleichgiltig ist es in diesem Falle für uns, ob der Körper lebt oder todt ist. Wir können aber auch fragen nach der inneren Zusammensetzung jedes Theiles, nach den einfachen Substanzen, aus denen er besteht. Schließlich können wir die Funktionen und Veränderungen des lebenden Körpers in Betracht ziehen: den Verdauungs- und Ernährungsprozeß, den Blutumlauf, das Athmen u. s. w. Im ersten Falle verfahren wir anatomisch, im zweiten chemisch, im letzten physiologisch. Der menschliche Körper kann aber noch aus einem anderen Gesichtspunkt betrachtet werden. Er ist nämlich ein Bruchstück des allgemeinen Seins, er ist ein Ding, ein Etwas. Aber was bedeuten die Begriffe Sein, Ding, Etwas, deren Repräsentant der Körper ist? Eine jede Funktion in demselben hat ferner ihre Ursache und ihre Wirkungen. Der Herzschlag ist die mechanische Ursache des Blutumlaufs, das Athmen die Ursache der Erneuerung des Sauerstoffs im Blute. Aber

was ist das Wesen dieser Ursache? Was das Wesen dieser Wirkung? Der Körper hat schließlich viele Eigenschaften, aber in was für einem Verhältniß steht der Gegenstand zu diesen seinen Eigenschaften, zu seiner Quantität, Qualität u.s.w.? Wenn wir Fragen dieser Art stellen, dann verschwindet der besondere Körper, der dazu die Veranlassung gab, vollständig aus unserem Auge, und es bleibt nur das, was in jedem Körper sich wiederholt, die allgemeinen Gesetze und Formen des Seins. Das Aufsuchen der nothwendigen und allgemeinen Verhältnisse des Seins ist ein Hauptmerkmal der philosophischen Methode, und da man sie in jedem Objekte finden kann, so ist es erlaubt zu sagen, daß das Objekt selbst in den Hintergrund tritt, während die erste Stelle die Methode einnimmt, welche in sich alle jene Probleme enthält. Wo daher immer irgend ein Sein ist, kann man an dasselbe die nämlichen Fragen stellen. Gleichwohl giebt nicht jedes Sein eine gleich klare und bestimmte Antwort; deßhalb hängt alles von der Wahl des Ausgangspunktes ab. Wir können als solchen das eigene oder das fremde Sein annehmen: in beiden Fällen handelt es sich zwar um dieselbe Frage, aber die Antwort wird doch verschieden lauten. Man hat als Grundlage der Spekulation sowohl das erstere, wie das letztere gewählt, und doch sind die Resultate in beiden Fällen ganz verschiedene. Diese Verschiedenheit rührte einfach von der unrichtigen Wahl des Ausgangspunktes her; es war hier somit unmöglich, zu irgend welchem Ziele zu gelangen. Es verlohnt sich der Mühe, einmal einen Blick auf die verschiedenen Richtungen zu werfen, welche in so viele falsche Systeme auseinandergingen; sie staunenerregende Denkmäler vergeudeter menschlicher Arbeit.

2. Auf den ersten Blick scheint nichts leichter und sicherer zu sein, als die philosophische Untersuchung mit der uns umgebenden Natur, von der wir kaum ein wahrnehmbares Theilchen sind zu beginnen. Sie selbst fordert uns dazu einigermaßen auf, denn von Geburt an führt sie uns unaufhörlich in gleicher Weise Nahrung wie Eindrücke zu, denen wir einerseits die Ausgestaltung des Körpers, andererseits die Entwickelung der Sinne verdanken. Der Mensch im Kindesalter aus der Gesellschaft anderer Menschen herausgerissen würde zum Thier herabsinken, aber ohne die Natur könnte der Mensch überhaupt nicht existiren. Je jünger, desto mehr ist er an sie gebunden, desto mehr fühlt er diese Wahrheit. Kinder, wilde Völker, unter den civilisirten die Ackerbau treibende Klasse, drücken sie laut aus nicht nur in Worten, sondern auch im Leben, welches völlig an die Natur hingegeben und allen ihren Erfordernissen angepaßt ist. So sehr nun auch diese Thatsache eine Wahrheit ist, so ist sie doch eine unvollständige Wahrheit. Obgleich unsere Abhängigkeit von der Natur groß ist und noch größer ihre Verdienste in Hinsicht auf uns, trotzdem ist unser Geist, die edlere Hälfte unserer Person, nicht ihre Frucht. Sie giebt den Impuls zum Selbstbewußtsein, das Material zur Geistesarbeit, aber das besondere, persönliche Bewußtsein mit dem ganzen Reichthum seiner Begriffe, Ueberzeugungen, Absichten und Thaten, sind nicht ihr Werk, sondern die selbstständige Arbeit unseres Geistes. Es bedarf jedoch einer Reife im hohen Grade, um sich zu diesem idealen Sehen zu erheben, wo der Geist über die Natur herrscht und diese zum Material wird, oder vielmehr zum Werkzeug. Aber nicht alle vermögen zu dieser hohen Ansicht zu gelangen, die meisten

bleiben auf einer niedrigeren Stufe stehen. Wie im Leben des Menschen die geistige Epoche auf die natürliche folgt, so suchte man in der Morgenröthe der Philosophie die Wahrheit außerhalb des Menschen, indem man nicht daran dachte, daß sie sich in ihm selbst befinde. Die ersten hellenischen Weisen, welche zugleich mit ihren Gedanken uns auch den Namen der Philosophie überliefert haben, indem sie nicht stehen bleiben wollten bei den Vorurtheilen des Volkes, bei den Ueberlieferungen der Mythologie oder den praktischen Verstandesschlüssen der Alltagsmenschen, traten mit unbegrenztem Vertrauen an die Geheimnisse der Natur heran, in der Ueberzeugung, daß sie dieselben sogleich ergründen würden. Aber Nichts kann in der Wirkung enthalten sein, was nicht in der Ursache sich vorfindet, und man Nichts aus einem Axiom ableiten, was in ihm nicht enthalten ist. In der Außenwelt sind wir nicht, sie vermag deßhalb unseren Geist nicht zu erklären. Da die Jonier von der materiellen Welt ausgingen, kamen sie niemals zur Erklärung des Selbstbewußtseins. Sie handeln in ihrer Philosophie von der Entstehung der Welt und ihren Uranfängen, sie besprechen Alles in ihr, nur eins ausgenommen, was gerade das Wichtigste ist, die menschliche Persönlichkeit. Mit Recht sagt daher Aristoteles, daß Anaxagoras, welcher zuerst den Geist in der Philosophie zur Geltung brachte, wie ein nüchterner Mensch gesprochen habe. Aber sein Dualismus, der schließlich auf schlechter Grundlage beruhte, hielt die materialistische Richtung nicht auf, die bis in unsere Zeiten anhält. Da ich hier nicht die Geschichte des Materialismus noch eine Kritik desselben schreibe, so beschränke ich mich auf die eine Bemerkung, daß alle seine Fehler daher rühren, daß er auf

einem falschen Grundprinzip beruht. Sein erster Satz ist, daß es nur Körper gebe. Daß es Körper gebe, gestehen wir gerne zu; daß es aber nur Körper existiren, lassen wir uns ohne Beweis nicht einreden. Indem der Materialismus alle Dogmen und Autoritäten vernichtet, drängt er uns den härtesten Dogmatismus auf, daß wir als unfehlbare Wahrheit das annehmen sollen, was weniger gewiß ist, dagegen das was gewiß feststeht als weniger gewiß ansehen sollen. Seine ganze Metaphysik läuft auf den Satz Hobbes hinaus: „Es giebt nur Körper", und auf diesen zweiten, der ebenfalls von Hobbes herrührt: „die Philosophie beschäftigt sich nur mit Körpern". Wer so beginnt, kommt niemals zum Geiste, und er muß, wenn er consequent sein will, sagen, daß der Geist ein Körper und daß Gott ein körperliches Wesen ist.

Diese beiden unvermeidlichen Widersprüche finden sich in der That in den Werken Hobbes's, und beweisen klar, daß sein Körperalismus trotz des scheinbaren Fundamentes, in der Luft schwebt. Woher weiß ich, daß es Körper giebt, wenn nicht aus den Sinneseindrücken? Diese aber sind mir näher und gewisser als die Körper außer mir. Die Eindrücke selbst jedoch sind nicht der Körper, denn wenngleich sie mir auch durch diesen übermittelt werden, so weiß ich doch, daß nicht er sie empfängt, sondern mein Ich. Etwas anderes ist mein Körper und etwas Anderes mein Ich. Ich werde meine Eindrücke gewahr, aber ich könnte sie nicht gewahr werden, wenn ich nicht zuerst wüßte, daß ich bin. Daraus folgere ich, daß das, was in mir fühlt und weiß, verschieden ist von meinem Körper. Ich nenne es Geist und lege ihm Eigenschaften bei, die von denen des Körpers ganz verschieden sind.

Im Vergleich zu jenem ist der Geist ohne Zweifel das Vorzüglichere, denn wenn ich ihn nicht hätte, würde auch kein Körper für mich existiren, d. h. ich würde nichts von seiner Existenz wissen. Mit welchem Recht also behauptet der Materialist, daß es nur Körper gebe, sobald der, welcher das behauptet, durch dieselbe Behauptung beweist, daß er kein Körper ist! Der Körper kann ja nichts behaupten. Es liegt ein unausgefüllter Abgrund zwischen dem, was behauptet und dem was nichts behaupten kann. Wenn das Zweite ist, so muß um so mehr das Erste sein, denn ohne dieses würde man von jenem nichts wissen. Daher darf die Philosophie in keinem Falle von der Natur ihren Ausgang nehmen, weil diese die Gewähr ihres Seins und einigermaßen auch ihrer Daseinsformen im menschlichen Körper und in seinem Organismus hat. Sogar beim eigenen Körper kann der Philosoph nicht anfangen, denn der philosophirt gewiß nicht; und wer durchaus seine Speculation auf ihn stützen will, der mag wissen, daß wie die Jonier, Demokrit, Epikur und später Gassendi, Hobbes und viele Andere, auch er über die Körper nicht hinauskommen und von den Geheimnissen des Geistes nichts erfahren werde.

3. Es existirt noch ein anderes Sein, ein dem körperlichen geradezu entgegengesetztes, nämlich das höchste absolute Sein. Dieses wurde von vielen Philosophen zum Ausgangspunkt genommen, und prächtige Systeme entstanden auf diesem Wege, denen, obgleich auch in ihnen die letzte Wahrheit sich nicht findet, man wegen der Herrlichkeit ihres Baues schwer die gebührende Bewunderung wird versagen können. Andererseits kann man sich eines gewissen Mitgefühls nicht erwehren, wenn man auf die Masse dialektischer Arbeit hinschaut,

die in den unausfüllbaren Abgrund eines vergeblichen Bestre-
bens hingeworfen ist. Das höchste Wesen schließt in sich die Möglich-
keit jeglicher Existenz, denn Allem, was existirt gab es Wirklichkeit,
Idee und Endzweck. Es lenkt Alles auf das beste, so daß Alles,
was aus seiner Hand hervorging, von der Weisheit des Schöpfers
zeugt. Das absolute Sein ist der erste und höchste Lebensprozeß,
denn für dasselbe sind Sein und Leben eins, idem est esse et vivere.
Was Wunder also, wenn der menschliche Geist seinem ungeduldi-
gen Drange nach Wahrheit, seinem edelsten Triebe folgend, die ver-
gänglichen Dinge bei Seite lassend, sich gerade dem absoluten We-
sen zuwendet! Jene besitzen nur soviel Wirklichkeit, als sie
an der Vollkommenheit des absoluten Wesens Theil haben, sie
beanspruchen in ihrem vorübergehenden Zustande nur so viel Wahr-
heit, als sie die unabänderliche absolute Idee verwirklichen. Wenn
Wissen die Wirkung in ihrer Ursache begreifen heißt, so erklärt
das Wissen der höchsten Ursache alle Wirkungen und bedarf selbst
keiner weiteren Erklärung; denn die höchste Ursache hat über sich
keine höhere Ursache, und sie ist deßhalb an und für sich klar und
verständlich. Aber woher erlangen wir Kenntniß von dieser abso-
luten Ursache? wie die Möglichkeit, sie in unserem Geiste aufzu-
nehmen? Zwei Wege führen zur Erkenntniß einer Ursache, der ei-
ne geht von den Wirkungen aus, der andere bedient sich der un-
mittelbaren Intuition, der erste ist der physikalische, der zweite
der mathematische. Ueber den ersten haben wir schon oben gespro-
chen; wir haben dort gesehen, daß das Erforschen der Natur ohne
einen klaren ersten Grundsatz gewöhnlich auf Materialismus

hinausläuft, indem es selbst zum menschlichen Geiste gelangt, und fast wie zum absoluten Geiste sich erhebt. Der zweite Weg ist historisch etwas jünger; auf ihn wagten sich zuerst die Eleaten. Mag der größte unter ihnen das Wort führen und den Hauptgedanken darlegen, der bis auf den heutigen Tag die Seele und der Inhalt aller Systeme dieser Richtung ist: „Das Allsein läßt sich nicht theilen, denn es ist überall gleich, es umfaßt nicht in einem Theile mehr und im anderen weniger Leben, sondern das Ganze ist voll des Seins. In jedem seiner Theile ist es ganz gegenwärtig, denn es ist überall, und Sein unterscheidet sich nicht von Sein. Unbeweglich währt es, eingeschlossen von gewaltigen Banden, ohne Anfang und Ende, dasselbe in demselben Zustande, keinen Veränderungen unterworfen." So Parmenides. Wenn man diese Worte liest, so scheint es, als habe sie nicht ein Grieche im Zeitalter des Perikles, sondern Spinoza, Hegel, oder Gioberti geschrieben. Damit genügt einer für Alle. Aber, fragen wir nun, wie kam der griechische Weise zu einem so abstrakten und zugleich so erhabenen Begriff, daß neben ihm die Meinungen jonischer „Physiologen" wunderbar zusammenschrumpfen, wie es bei Gegenständen der Fall ist, die man von einem hohen Thurme überschaut? Er selbst sagt uns, daß er nicht die Sinneserfahrung zu Rathe gezogen habe, denn das sei der „Weg gewöhnlicher Menschen", denen die Dinge der Außenwelt entweder zu sein oder nicht zu sein scheinen, je nachdem sie entstehen oder vergehen. Was bleibt da nun für ein Weg übrig, der zu jenen Höhen hinaufführt? In der Einleitung zu seinem Gedichte eilt er zur Göttin, um von ihr die Wahrheit zu erfahren: sie enthüllt ihm in der That alle die tiefen

Geheimnisse des Seins. Und so hat der Ontologismus, denn so muß man diese Richtung nennen, wie er zum ersten Male in der Geschichte der Philosophie auftritt, sein charakteristisches Merkmal, welches bis auf unsere Tage nicht von seiner Stirne verschwunden ist, die unmittelbare Intuition des Allseins. Plotinus, wenn er in seinen vergeblichen Extasen sich in dem Einen versenkt, die Araber des Mittelalters, wenn sie im allgemeinen Intellekt den individuellen aufgehen lassen, Marsilius Ficinus, wenn er in seinem Geiste immer den Gottesbegriff gegenwärtig hat, Malebranche, der Alles in Gott sieht, worin ihm Thomassin, Fenelon und Gerdil nachahmten, Schelling, der die absolute Identität des Objektes und Subjektes vermittelst „intellektueller Intuition" erfaßt, Hegel, wenn er diese Identität im eigenen Denken verwirklicht, Gioberti, der den menschlichen Geist zum beständigen und unmittelbaren Schauer des schaffenden Seins macht, Alle diese wenden dieselbe Methode an und kommen zu demselben Resultat. Weil die unmittelbare Intuition des absoluten Seins in diesem Leben ein trauriger Wahn ist, so sah jeder dieser Philosophen nur den eigenen Geist mit seinen Vorgängen und Äußerungen, und da außer dem, was er sah, keine andere Wirklichkeit zuließ, so mußte er das Denken für das einzige reale Sein halten. Denken und Sein ist dasselbe, sagte schon Parmenides und nach ihm wiederholten dasselbe alle Ontologisten bis auf unsere Tage. Diese Ansicht aber, so absolut hingestellt ist zweifellohne falsch.

4. Es rührt aber der Fehler der Ontologisten daher, daß ihnen an einem wahren Grundprinzip mangelt. Darin haben sie freilich

Recht, daß sie von etwas unmittelbar Bekanntem ausgehen, aber
sie täuschen sich, wenn sie wähnen, daß dieses unmittelbar Bekann-
te das absolute Sein sei. Denn unmittelbares Anschauen ist doch
wohl eins mit unmittelbarem Wissen, und das Subjekt kennt,
indem es unmittelbar denkt, nur sich und seine Thätigkeiten, wel-
che, insofern sie sich auf das Erkennen beziehen, Begriffe sind. Der
Geist kann die Idee des Seins unmittelbar erfassen, aber das ist nicht
das Sein, das ist nur sein Begriff. Es giebt Begriffe, denen kein wirk-
liches Objekt entspricht. Bekannt ist das Argument des h. Anselm, das
leider falsch ist, aber immerhin das Gute an sich hat, daß es geistreich
ist, wie es denn auch von einem geistreichen Manne kommt. Er sagt,
daß der Thor, der beim Psalmisten (Ps. XIV. 1.) in seinem Herzen spricht,
es ist kein Gott, sich das höchste Gut, über dem sich kein höheres denken
läßt, vorstellen kann. Das wird nicht nur in der Vorstellung sein, denn
dann wäre ein anderes Gut größer, das sowohl in seinem Geiste als
auch zugleich außerhalb desselben existiert. Woher ein solcher Schluß:
existit ergo procul dubio aliquid, quo majus cogitari non valet, et in in-
tellectu et in re. Bald nach dem Erscheinen des berühmten proslogium
stürzte der Mönch Gaunilo, unter dessen schlichtem Namen und Habit
sich der tapfere Graf Montigni verbarg, das Argument des h. Anselm
mit der einfachen Bemerkung um, daß man auch einen vollkomme-
nen Begriff von einer Insel haben könne, ohne daß dieselbe zu exi-
stiren brauche. Ganz ähnlich stellen sich auch die Ontologisten den Be-
griff des Seins vor; sie sehen ihren Begriff, nichts mehr, und behaup-
ten willkührlich, daß es der erste im menschlichen Denken sei, und
daß er die vollste Realität besitze. Aus dieser ersten willkührlichen

Annahme leiten sie eine besondere ideale Welt her, sich wenig darum kümmernd, ob die wirkliche, reale und sichtbare Welt dieser ihrigen ähnlich ist, oder nicht. Und indem ihr Denken im weiteren Hinstürmen jeden Hemmschuh von sich wirft, vergißt es nicht nur die Welt, sondern auch die ihm zunächst stehende und gewisseste Wirklichkeit, die Person des Denkers, der es doch eigentlich seine Existenz verdankt. Zuletzt versteigt es sich so hoch, daß in nebelichter Ferne Alles aus seinem Blicke verschwindet, nicht nur die Außenwelt, sondern auch die Realität des Denkers. Das persönliche Selbstbewußtsein aber weist beide Conclusionen gleich entschieden zurück, da sie das negiren, wovon es unfehlbar überzeugt ist. So sieht es sich nun genöthigt, eine neue Richtung einzuschlagen, welche uns endlich nach so vielen Täuschungen dahin führt, eine befriedigende Lösung für das Räthsel unseres eigenen Seins – denn dieses liegt uns zu allernächst – zu finden. Der Ausgangspunkt liegt nicht allzu fern; die ganz gewöhnlichste Vorsicht drängt uns ihn auf: denn, wenn wir so viele Leute auf einem Wege vergebens wandeln sehen ohne je das Ziel zu erreichen, wer darf es da wundern, wenn wir einen anderen einschlagen. In unserem Falle haben wir nur zwei Wege vor uns: der eine beinahe verschüttet durch die Trümmer so vieler Systeme, welche vergebens auf ihm zur Wahrheit vordringen wollten, schreckt mit Recht ab; der andere ist um so ansprechender, je klarer und leichter sein Anfang zu überschauen ist. Dieser Anfang steht unzweifelhaft fest, denn was kann sicherer sein, als unsere eigene Existenz? Man muß sich nur wundern, daß die Menschen diesen Weg nicht häufiger und nicht sofort erwählt haben, daß sie lieber durch Jahrtausende auf Irr- und Abwegen herumschweiften, anstatt den sicheren

geraden Pfad zu betreten. Viele, die ihn glücklich gefunden hatten, wichen von demselben alle Augenblicke ab, wie wenn sie die Worte des Zebor-tius wahr machen wollten: „c'est par l'erreur, qu'au vrai l'homme peut s'avancer." Genug, der griechische Geist kam endlich, nachdem er sich mit den „Physikern" in der ganzen Natur und mit den „Eleaten" und „Sophisten" im Labyrinth der ontologischen Subtilitäten herumgeschlagen hatte, zur vollständigen Verzweiflung. Die Schüler des Heraklit fürchteten sich, die Finger in's Wasser zu tauchen, denn Alles gehe so schnell vorüber, daß man nichts auch nur einmal berühren könne; Protagoras behauptet, Alles sei wahr; Gorgias wiederum, nichts sei wahr; Zeno, Raum, Bewegung, Zeit und Zahl seien Sinnestäuschungen. In diesem ungeheuren Wirrwarr des Subjektivismus, Nihilismus, Skeptizismus und ähnlicher Ausartungen des philosophischen Geistes, wo nichts sicher, nichts fest, nichts gut erscheint, erinnert Sokrates seine Landsleute, von denen mancher nach einer Vorlesung des Prodikos oder Hippias sagen konnte:

Mir wird von alle dem so dumm,
Als ging' mir ein Mühlrad im Kopfe herum

an die Worte des delphischen Tempels: „Γνῶθι σεαυτόν" Erkenne dich selbst. Es ist sein unsterbliches Verdienst, daß er die menschliche Persönlichkeit, die man vollständig vergessen hatte, zum ersten Male als Ausgangspunkt und Ziel jedes Philosophierens nahm. Was ist das Ziel des Menschen? das ist die Frage, welche der athenische Weise beständig auf den Lippen hat. Und sogleich, wie hervorgezaubert, zeigen sich jetzt auf's Neue, nach langer Abwesenheit, die höchsten Wahrheiten des Himmels und der Erde. Gott ist das höchste Gut! Der Geist des Menschen ist unsterblich! Der Verstand ist zur Wahrheit erschaffen! Die Tugend ist das letzte Ziel des Men-

ihm! Das sind alles Wahrheiten, welche seitdem als das theuerste Erbe jeder gesunden Philosophie verblieben sind. Sokrates fand sie so leicht, denn er hatte eine gute Methode, die sich auf einen unerschütterlichen Grundsatz stützte. Es ist hier nicht der Ort, über seine Verdienste ausführlich zu sprechen, noch über die Ursachen, weshalb seine Methode wieder in Vergessenheit gerieth. So viel ist gewiß, daß Alles, was Plato und Aristoteles in ihren Systemen Gutes haben, sie der Methode des Sokrates verdanken, und Alles, was in ihnen fehlerhaft ist, von dem Beimischen fremdartiger Faktoren herrührt. Ihre Schüler, welche völlig die große weltgeschichtliche That des Sokrates vergessen zu haben scheinen, kehrten zu den trostlosen Irrthümern der vorsokratischen Philosophie zurück. Als die römische Welt im Niedergange war, zweifelten die Philosophenschulen wieder an Allem. Da knüpft der größte der christlichen Denker, welcher Alles, was im Plato Wahres sich vorfand mit der Lehre der Offenbarung in ein staunenswerthes Ganze vereinigte, die Philosophie wieder an den Anker des Selbstbewußtseins an und spricht zwölf Jahrhunderte vor Descartes tiefer und gründlicher als dieser die Wahrheit aus, welche ich in anderer Form als den ersten Grundsatz meiner Abhandlung angenommen habe: „daß nämlich der Geist kein Ding besser, als sich selbst kennt, daß keiner ihm so nahe ist, als sein eigenes Sein". „Nihil tam novit mens, quam id quod sibi praesto est, nec menti quidquam magis praesto est, quam ipsa sibi." Dieser Gedanke blieb zum Theil maßgebend durch das Mittelalter hindurch. Es ist bekannt, daß die Koryphäen der Scholastik große Verdienste sich erworben haben durch die Erforschung des menschlichen Geistes. Als aber ihre Systeme in den Köpfen von unfähigen Schülern abstarben, entstand im 16. und 17 Jahrhundert auf dem Gebiete der natürlichen Wahrheiten

eine neue Verwirrung der Begriffe, wie damals zu Zeiten des Sokrates. Die Physik des Aristoteles zeigte sich im Widerspruch mit der Wirklichkeit, in Folge dessen verlor man auch das Vertrauen zu seiner Metaphysik; und indem man nach einer neuen Methode suchte, wußte man nicht womit man beginnen sollte. Leider ist jede Revolution von einem wahren Zerstörungsdämon besessen, der sie antreibt, Alles alte zu vernichten, Gutes und Schlechtes sammt den Fundamenten niederzureißen. Und nachher hatte man nichts, auf dem man das neue Gebäude aufrichten konnte. Man hatte sich auch hier vollständig den Boden unter den Füßen entzogen, und die wunderlichsten Systeme kamen nun abermals zum Vorschein. So lebten wieder die jonischen Naturphilosophen auf, Plato in der übertriebensten Form, die Stoiker, Epikur, sogar die Kabala; einige, wie Giordano Bruno, obgleich ungemein begabt, geberdeten sich, wie wahre Tollhäusler. Da war es kaum Wunder, daß man wieder an Allem zu zweifeln anfing, sogar an der Fähigkeit des menschlichen Verstandes, die Wahrheit zu erfassen. Nachdem Montaigne und Charron dem Skepticismus zu neuem Ansehen verholfen hatten, schrieb Sanchez ein Buch: „de multum nobili et prima universali scientia, quod nihil scitur." So stand es mit der Philosophie, als Descartes auftrat und gleichsam wie ein zweiter Archimedes einen festen Punkt suchte, auf dem er stehen konnte. Wie ein Sokrates und später der hl. Augustin, so verlegt auch er den Anfang seines Forschens in den Mittelpunkt der menschlichen Person und wählt sie zum Ausgangspunkt. „Ich denke, darum bin ich" das ist das große Wort, das jetzt für eine neue Epoche in der Geschichte der Philosophie bahnbrechend wurde. Es ist das kein neuer Gedanke, denn Sokrates und der hl. Augustinus hatten ihn schon lange vorher klar ausgesprochen, aber die Wahrheit, welche

in ihr enthalten, ist so wichtig in ihrer Wirkung, daß schon die bloße Erneuerung desselben, sogar in einer unvollständigen Form, ein außerordentliches Verdienst ist.

6. Jedoch Descartes begnügte sich nicht damit, die erste allgemein anerkannte Wahrheit aus dem Dunkel wieder ans Tageslicht gebracht zu haben, von der die Philosophie stets ausgehen muß, er stellte jetzt auch ein selbstständiges System auf. Hier war er aber nicht mehr so glücklich, denn diese neu entstandene Schöpfung seines Gedankens, voll von Thorheiten und Irrthümern zog ihm gerechten Tadel zu, der auch später seinen Hauptgedanken traf. Behauptungen, wie diese: daß die Seele nicht auf den Körper einwirkt, noch der Körper auf jene ohne fortwährende Vermittelung Gottes, daß die Thiere Automaten ohne Gefühl, daß der Seele die Idee von Gott und viele andere Wahrheiten angeboren sind, daß das Wesen der Materie die Ausdehnung sei, daß schließlich Substanz das ist, was keines Dinges zu seiner Existenz bedürfe, — stehen im schroffen Widerspruch nicht nur zur wissenschaftlichen Erfahrung, sondern auch zu den Äußerungen des Selbstbewußtseins, auf dem er trotzdem sein Hauptsystem aufbaute, daß es schwer zu begreifen ist, wie ein so genialer Kopf bei ihnen überhaupt verharren konnte. Seine Irthümer wurden später noch mehr offenbar, als die Schüler aus ihnen unerbittliche aber gerechte Consequenzen zogen. Es kam der Occasionalismus Geulinx's, der Ontologismus Malebranche's, der Akosmismus Spinoza's zum Vorschein, und die ganze philosophische Reform zerfiel in Nichts. Recht innig empfunden und gut gemeint, wurde sie schlecht begonnen und konnte daher keinen Erfolg haben. Descartes wußte, wo er beginnen sollte, aber sein Beginnen war unvollständig.

Wiewohl er mit genialem Blick sah, daß die menschliche Natur der Aus-
gangspunkt für jedes Philosophiren sein muß, wählte er doch nicht die
ganze, wie es sich gehörte, sondern nur einen Theil derselben. Und das
ist sein Hauptfehler, sein πρῶτον ψεῦδος. Den ganzen Inhalt der mensch-
lichen Natur basirt er auf das Denken und macht aus dem Menschen eine
denkende Substanz, welche offenbar nichts mit der ausgedehnten Sub-
stanz gemein haben kann. Der Geist kann von Körper nichts wissen, wenn
das denkende Wesen nicht zugleich fühlt, daß es einen Körper hat. Es
weiß jeder, daß er einen Körper hat, denn er fühlt ihn. Entfernen
wir diese Empfindung, und es stürzt die Brücke ein, welche vom Den-
ken zur Materie hinüberführt. Dadurch, daß Descartes das Empfinden
zu einer Denkensart machte, zu einem modus cogitandi, hat er in
der That diese Brücke abgebrochen. Sogleich entstand der unglückliche Zwie-
spalt zwischen Denken und Ausdehnung, wogegen unsere eigene Natur
so energisch protestirt. Der Mensch ist nicht, wie Descartes wähnte, eine
Verbindung zweier Wesen, welche gleichgiltig neben einander beste-
hen, sondern er ist eine Natur, in der die Seele den Körper belebt,
und dafür von diesem vervollkommnet wird. Beide durchdringen sich
so innig, wie man in der ganzen Natur nichts Ähnliches vorfindet.
Das gemeinschaftliche Produkt dieser beiden Substanzen ist die menschli-
che Person, die weder Geist noch Körper ist, sondern die unzertrennbare
Einheit dieser beiden Faktoren bildet. Es ist ein und dieselbe Person,
die da denkt und ausgedehnt ist. Hätte Descartes so die Sache aufge-
faßt, dann würde er nicht in der zweiten seiner Meditationen ge-
schrieben haben, daß man Allem zweifeln kann, selbst daran, daß
man einen Körper hat, der einen Raum einnimmt, der wächst,

sich erweist, Bewegung und Gefühl hat. Es ist nicht wahr, daß die Bewegung oder die Ausdehnung meiner Person für mich eine geringere Gewißheit haben, als mein Denken. Ebenso ist es nicht wahr, daß der Körper fühlt, sondern mein Ich fühlt mit dem Körper. Wenn irgend ein gewaltiger Geist nach der Hypothese des Descartes mich in der Täuschung befangen halten könnte, daß ich einen Körper habe, so könnte sich jene Täuschung auch auf mein Denken erstrecken, und dann würde Alles, selbst das Faktum meines Zweifelns, sich in Ungewißheit verkehren. Der Fehler des Cartesius ist um so weniger zu verzeihen, als vor ihm schon der hl. Augustinus dieselbe Frage berührt und die ganze menschliche Natur, nicht nur eine einzelne Bethätigung derselben, wie das Denken eine solche ist, dem Skeptizismus entrissen hatte: „Die Menschen zweifeln daran, ob die Luft oder das Feuer eine belebende Kraft ist, aber wer würde daran zweifeln, daß er lebe?" Das Leben äußert sich nicht nur durch das Denken, sondern auch auf viele andere Arten durch die Bewegung z. B. und diese ist unmöglich ohne Raum. Wenn ich nicht zweifeln kann, daß ich lebe, so darf ich auch nicht zweifeln, daß ich einen Körper habe, der sich im Raume bewegt, denn ich fühle meine Bewegung und Ausdehnung und mein Gefühl ist eine Lebenserscheinung, die ebenso unmittelbar bekannt ist, wie mein Denken. Descartes übersah diese handgreifliche Wahrheit und verurtheilte sein System zur Unfruchtbarkeit und die Reform der Philosophie zum Untergange.

7. Man nahm sie aufs Neue gegen das Ende des vorigen Jahrhunderts auf. Die Philosophie befand sich da wieder in einem recht beklagenswerthen Zustande, aus dem auf den ersten Anblick kein Ausweg

für sie möglich schien. Der Kartesianismus und die Lehre des Leibnitz, welche nur eine verbesserte Auflage des ersteren ist, sanken allmählig zu einem flachen Dogmatismus herab, der Alles erklärte, und Niemand auf die Dauer befriedigen konnte; ihnen gingen zur Seite der Materialismus und der Unglaube in mehreren Abarten; schließlich, damit keine Farbe in dem Bilde der allgemeinen Begriffsververwirrung fehlte, griff der radikale Skeptizismus Hume's die Wirklichkeit des Kausalitätsbegriffes an und damit die Grundlagen des menschlichen Denkens selbst. Da erwachte Kant aus seinem langen dogmatischen Schlummer, wie er selbst erzählt, und mit der genialen Frage: wie sind synthetische Urtheile a priori möglich, begann er nach Sokrates und Descartes die dritte große Reformation der Philosophie, eine unstreitig gründlichere als die beiden früheren. Er versuchte, eine so tiefe und gründliche Analyse des menschlichen Denkens zu liefern, wie es noch Niemand von seinen Vorläufern gemacht hatte. Wie Kopernikus das Verhältniß der Sonne zur Erde, so kehrte er die Beziehung des Subjekts zum Objekte um. Die räumliche und veränderliche Welt existirt nur für unseren Intellekt, und außer ihm ist nichts. Wenn wir in diesem einen Satz die Philosophie Kants zusammenfassen, so zeigen sich sofort alle ihre Vorzüge und Fehler. Da nun, wie es gewöhnlich zu geschehen pflegt, die einen wie die anderen durch die Einbildungskraft übermäßig vergrößert wurden, so erzeugten sie entweder blinden Enthusiasmus oder einen ebenso blinden Eifer gegen den großen Mann. Wir wollen den mittleren Weg einschlagen nach dem alten Grundsatze: in medio veritas. Ist es unmöglich, eine Vergötterung gutzuheißen, welche blindlings auf Alles schwört, was der Meister sagt, da die Philosophie nichts in

guten Glauben hinnehmen darf, so fällt es ebenso schwer mit den Verkleinerern Kants zu sympathisiren, da ihr Gebahren zur Genüge beweist, daß sie gar nicht verstehen, worauf es in einer wahrhaft philosophischen Methode ankommt. Wer Philosoph im wahren Sinne des Wortes sein will, muß nothwendig mit Kant sich auseinandersetzen, denn die ganze moderne Philosophie ist gleichsam ein Kommentar zu seinen Werken und ohne ihn bleibt sie unverständlich. Hegel, war wie bekannt anfangs ein Schüler Schelling's, und dieser wieder Fichte's, Fichte aber erklärt ohne Umschweife, daß „kein menschlicher Verstand weiter, als bis zu der Grenze vordringen könne", an der Kant, besonders in seiner Kritik der Urtheilskraft gestanden" und „daß er nie etwas wird sagen können, worauf nicht schon Kant, unmittelbar oder mittelbar, deutlicher oder dunkler hingedeutet habe. Herbart sagt von sich: „Mit einem Worte, der Verfasser ist Kantianer". Fries, Schopenhauer, und viele Andere drücken sich ähnlich aus. Auf der anderen Seite ist es kein Geheimniß, daß die Mehrzahl der deutschen Philosophensysteme mit Ausnahme Herbarts in ihren letzten Consequenzen an dem unerschütterlichen Felsen des gesunden Menschenverstandes gescheitert, und für immer der Vergangenheit anheim gefallen sind. Ein so trauriges Ende verdankt die durch Kant angebahnte Reform den Irrthümern, welche sich in seinem System versteckt vorfanden und die man anfangs übersah, die später von den Nachfolgern gepflegt und großgezogen, zuletzt sich so mächtig ausgebreitet haben, daß sie die Methode selbst in Gefahr brachten. Verweilen wir einmal bei dieser einen Augenblick. Die menschliche Vernunft soll, bevor sie zu metaphysischen Forschungen schreitet, zuerst ihre Kräfte prüfen, und abwägen, was sie wissen kann und was sie nicht wissen kann. Fürwahr ein vortrefflicher Anfang für jede Philosophie; und diese und keine andere war die Absicht Kants, als er die

berühmte Frage aufwarf: „wie sind synthetische Urtheile a priori möglich?" Das Resultat aber, zu dem er gelangte, läßt sich folgendermaßen zusammenfassen: a priori hat der Geist gewisse Anschauungsformen, und Verstandeskategorien, welche gleichsam seine geistigen Brillen sind, ohne die er überhaupt nichts sehen kann; a posteriori besitzt er die ganze Mannigfaltigkeit und Unendlichkeit der sinnlichen Eindrücke. Dieser Denkinhalt ist vollständig abhängig von den Anschauungs- und Denkformen, denn wie wir alle Dinge im Raume sehen, so legen wir ihnen mit derselben Nothwendigkeit gewisse gegenseitige Relationen bei, da die Natur unseres Intellekts schon einmal eine solche ist und nicht anders sein kann. Aber alle die Kategorien und Formen des menschlichen Denkens, haben nur Geltung im Bereiche der Erscheinungen, diese aber existiren nur für den Verstand und ohne denselben wären sie gar nicht zu denken. Daher hat Alles, was wir in ihnen und durch sie wissen, nur eine subjektive Bedeutung, ist nur für das Subjekt da und außerhalb desselben ganz unmöglich. So stehen wir vor einem verhängnißvollen Abgrund, in dem jede objektive Wahrheit verschwindet. Kant setzte, um nicht in ihn hineinzustürzen, durch eine gewaltsame aber immerhin löbliche Inconsequenz über ihn hinweg, indem er uns hinter der Welt der Erscheinungen, welche nur für unseren Geist existiren, eine andere Welt aufschließt, die an und für sich besteht und von uns ganz unabhängig ist. Hinter der Erscheinung, dem φαινόμενον verbirgt sich „das Ding an sich" oder das Noumenon (νοούμενον). Das erste ist eine Wirkung des zweiten. Heute sind alle darin einig, daß Kants „Ding an sich" eine ungeheure Inconsequenz ist, denn wenn das Gesetz der Causalität eine Verstandeskategorie ist, so reicht sie nicht hinter die

Grenzen der Erscheinungen, sondern bezieht sich nur auf diese. Man kann dann wohl sagen, daß eine Erscheinung die Wirkung einer zweiten ist, aber nie darf man eine Erscheinung auf eine Ursache zurückführen, welche nicht selbst Erscheinung ist. Wer so raisonnirt, gleicht einem Gefangenen, der mit dem Kopfe die Mauer seiner Zelle durchbrechen will. Es ist das rein unmöglich. Kant beging eine logische Ungereimtheit, als er in sein System „das Ding an sich" einführte, das zugleich Ursache der Erscheinungen sein soll; aber es war das eine Inconsequenz, die dem Denker alle Ehre macht; denn alle metaphysischen Grundwahrheiten, die der Subjektivismus ernstlich zu Grunde zu richten drohte, rettete Kant gleichsam wie in einen sicheren Hafen in das „Ding an sich" hinüber. Den Kategorien des Verstandes stellte er den kategorischen Imperativ gegenüber, dem System der reinen Vernunft die Postulate der praktischen Vernunft. Und so bewies er durch sein eigenes Beispiel, daß, was schon Cartesius vorher passirt war, wer zum Ausgangspunkt der philosophischen Methode das reine Denken annimmt, losgelöst von der Wirklichkeit der menschlichen Persönlichkeit, niemals weder zur Realität der Welt, noch zu seiner eigenen kommt.

8. Drei Denker bemühten sich, den Fehler Kant's zu verbessern, indem sie, jeder auf seine Weise, den Subjektivismus „der Kritik der reinen Vernunft" mit dem Realismus „der Kritik der praktischen Vernunft versöhnen wollten. Der erste von ihnen Fichte erklärte, daß unser Ich jenes „Ding an sich" sei, welches unsere Erkenntniß sich als Erscheinung vorstellt, unser Gefühl aber als das „Ding an sich" unmittelbar erfaßt. Den Inhalt unseres Ich dagegen macht der freie Wille aus, die Quelle aller unserer Thätigkeiten. Es ist das ein großes

Verdienst, daß er uns in uns selbst die gewisseste Wirklichkeit nachwies, nicht eine abstrakt logische Denkensform, sondern eine lebende, seinsvolle unaufhörlich von Thätigkeiten überströmende Realität. Fichte's großen Gedanken wiederholte Schopenhauer, den ich vollständig übergehen könnte, einmal, weil er den Hauptgedanken seines Systems von Fichte entlehnt hat, es aber nie zugeben wollte, dann, weil er ihn noch dazu verstümmelt hat; denn der Fichte'sche freie und persönliche Wille, ist bei ihm in eine allgemeine fatalistisch die Einzelwesen aus sich heraustreibende und wieder in sich aufnehmende aufgegangene Kraft, die er, man weiß nicht weshalb Willen nennt. Der Wille kann aber nur ein persönlicher und vernünftiger sein, bei ihm ist er weder das eine noch das andere. Trotzdem verdient er erwähnt zu werden, denn keiner der Philosophen der Neuzeit hat mit gleichem Nachdruck nachgewiesen, daß der Intellekt nur ein Organ, folglich etwas Sekundäres sei, ferner, daß man nicht im abstrakten Denken „das Ding an sich" finden kann, sondern in den Tiefen unserer selbst, im unmittelbaren Selbstbewußtsein. Leider hat er diese tiefen Gedanken nicht zu verwerthen verstanden.
Der dritte, welcher das Fehlerhafte des Kant'schen Gedankens am besten erkannte, und mit aller Gewissenhaftigkeit in seinem eigenen Systeme zu verbessern bestrebt war, ist Herbart. Seine Bedeutung ist in unseren Tagen so groß, daß jeder Philosoph, wie er von Kant beginnen, so auf eine ganz besondere Weise sich mit Herbart befassen muß, weil er von allen Fortsetzern Kants sich am besten der übernommenen Aufgabe erledigt hat. Daher erklärt es sich, daß seine Doktrin bis jetzt ihre ganze Lebenskraft bewahrte und unter der geschickten Hand ausgezeichneter Schüler mit den neuen Errungen-

schaften der Physik in Uebereinstimmung gebracht, hat sie eine große Zukunft vor sich; denn die Physik ist der sicherste Prüfstein für jegliche Metaphysik, unter den metaphysischen Theorien der neueren Zeit kenne ich aber keine, welche sich in demselben Maße, wie die Herbartsche den Resultaten der Naturwissenschaften anpassen läßt. Herbart nämlich verneint es, daß der Raum, die Bewegung, die Zeit u. s. w. uns angeborene Denkformen seien, da sie erst aus der Erfahrung uns zukommen; er sagt weiter, daß die „Dinge an sich" nämlich die Realen viele sind, worin er höher steht als Fichte und Schopenhauer, da der erstere nicht zu beweisen vermochte, daß außer uns noch andere „Dinge an sich" existiren und der letztere nur ein „Ding an sich" sowohl in uns als in der Außenwelt annimmt. Er unterscheidet ferner den phänomenalen Raum, in welchem die Dinge uns erscheinen, von einem anderen Raum, in dem sie in sich sind, und den sie sich selbst construiren, was sich ganz vortrefflich zum Dynamismus stimmt, welcher heute unter den Naturforschern immer mehr Anhänger gewinnt. Schließlich gab Herbart durch eine neue Umarbeitung der Psychologie, welche beiläufig gesagt, die schwache Seite aller anderen Nachfolger Kants war, jener großen Wahrheit Ausdruck, die man nicht oft genug wiederholen kann, daß der Philosoph die wahre Wirklichkeit zuerst in sich und dann erst außer sich suchen solle. Trotz so vieler Verdienste bedarf das System Herbarts doch einer neuen Verbesserung. Man muß allerdings mit ihm sich auseinandersetzen, aber man kann nicht unmittelbar mit seinen Endresultaten anfangen, man muß viel von ihm entlehnen, aber man kann nicht alle seine Grundsätze in Bausch und Bogen annehmen. Man muß im Gegentheil sein System einer gründlichen Kritik

unterwerfen, da es, wie er selbst irgendwo sagt, „nicht darauf ankomme, da fortzufahren, wo ein zu großer Berühmtheit gelangter Philosoph zu bauen aufgehört hat, sondern die Fundamente zu prüfen, ob sie auch wirklich tauglich sind, ein neues Gebäude des Wissens zu tragen." Diese Untersuchung ist bei Herbart um so nothwendiger, als sein Gebäude in seinem wichtigsten Theile gefährliche Risse zeigt. Nachdem er einmal viele Realen angenommen hat, legt er jedem fürwahr göttliche Eigenschaften bei: „Ewigkeit, Unveränderlichkeit, vollständige Absolutheit und Vollkommenheit." Es ist schwer, mit solchen Existenzen den persönlichen Gott in Einklang zu bringen, schwer unter solchen Annahmen das Verhältniß der Seele zum Körper zu begreifen. Diese Inconsequenzen, die man schon öfters Herbart vorgeworfen hat, lassen sich aber nicht anders beseitigen als durch eine Reparatur der Fundamente und diese ist wiederum nicht möglich, wenn man den alten Eckstein, auf welchem Kant sein System stützte, an seiner Stelle läßt. Man muß ihn durch einen neuen ersetzen.

Der erste Grundsatz des Kriticismus lautet folgendermaßen: „Die Welt ist eine Erscheinung, hinter welcher sich etwas Unbekanntes verbirgt. Das Unbekannte heißt das „Ding an sich"; diesen Grundsatz nahmen Kants Nachfolger blindlings an. Kant sagt weiter: „Das Ding an sich muß der Erscheinung zu Grunde liegen" und Herbart ebenso: „Wie viel Schein, soviel Hindeutung auf Sein." Es fängt also der Kriticismus mit zwei Dingen an, einem bekannten und einem unbekannten, und das ist gegen alle Grundsätze einer gesunden Logik; denn entweder läßt sich das unbekannte Ding durch das bekannte erklären, und dann fängt man eigentlich bloß mit dem bekannten an, oder es

läßt sich nicht erklären, und dann muß es vollständig aufgegeben werden. Man kann doch nur mit Etwas bekanntem anfangen, niemals mit einem Unbekannten. Aber nicht einmal die Erscheinung ist etwas uns Bekanntes. Erscheinung ist in der philosophischen Sprache ein relativer Begriff und bezieht sich immer auf eine Sache, welche in die Erscheinung tritt. Das Phaenomenon in der Sprache Plato's ist nicht getrennt vom Noumenon. Es konnte Plato sagen, daß die ewige Idee das Noumenon sei, und sich in den vergänglichen Dingen abspiegle, die zu sein scheinen, und eigentlich nicht sind ἐν τοῖς φαινομένοις, aber niemals kam ihm der Gedanke in den Sinn, daß es Phänomene giebt, hinter denen sich etwas Unbekanntes verberge. Die Natur selbst der relativen Begriffe läßt das nicht zu. Wer den Begriff Sohn setzt, spricht damit zugleich den des Vaters aus, ebenso, wer den eines Subjektes annimmt, giebt er eo ipso ein Objekt zu. Denn das Subjekt existirt nur in der Beziehung zum Objekt, wie der Sohn in sich fortwährend den Begriff des Vaters einschließt. Hier zeigt sich, daß der Kriticismus, anstatt von einem allgemein angenommenen Prinzip auszugehen, mit einer willkührlichen Hypothese beginnt, und daß auch Herbart diesen Fehler nicht verbesserte. Darin verständiger wie andere, daß er das Phänomen mit der Wirklichkeit, als mit seiner Ursache verbindet, theilt er gleichwohl ihr gemeinsames Vorurtheil, daß unser Geist nur Erscheinungen des Seins kennt, und aus ihnen erst mit Hilfe der Metaphysik sich den Begriff des realen Seins ausarbeiten müsse. Wenn Herbart anstatt vom Schein von der Realität angefangen hätte, die uns unmittelbar bekannt ist, so würde er seinen bewunderungswürdigen Bau auf ein unerschütterliches Fundament aufgebaut haben. Diese Realität, wie ich oben gezeigt

habe, ist unsere Persönlichkeit, die dem Verstande erscheint als aus-
gedehnt im Raume, unterworfen dem Wechsel der Zeit, eingezwängt in
alle jene Kategorien, welche aus ihr einen Begriff voll von Wider-
sprüchen machen (Herbart), sie ist für das unmittelbare Selbstbewußt-
sein die Einheit, welche thatsächlich in allen Lagen, Zeitmomenten, Ei-
genschaften und Veränderungen andauert, was zur Genüge beweist,
daß das Vornehmste und Erste das reale Sein ist, das zweite erst seine
Erscheinung und Abbildung in unserem Intellect.

9. Ich lasse es bei diesem kurzen kritischen Ueberblick der bisherigen
Methoden bewenden. Er ist nicht vollständig, was schließlich der Zweck
meiner Abhandlung auch nicht verlangt. Ich wollte nur andeuten, wel-
che Vorläufer jeder Philosoph berücksichtigen, und was er vermeiden
muß, wenn er aus ihren Methoden Nutzen ziehen will. Ich habe die
Schule des jüngeren Fichte übergangen, den sogenannten idealen Realis-
mus oder realen Idealismus, da ich ihm einige Bemerkungen zu-
kommen lassen will, wenn später die Rede vom Gottesbegriff sein
wird. Die Uebersicht über die beiden Hauptmethoden, die sich mit dem
Suchen der Wahrheit beschäftigen, hat deutlich gezeigt, daß so oft das
Philosophiren vom fremden Sein ausging, gleichviel ob vom Sein Gottes
oder der Welt, nicht zu einem befriedigenden Aufschluß über unse-
re Persönlichkeit und individuelle Existenz kommen konnte, und sogar
regelmäßig sie negirte. Es muß augenscheinlich in jener Methode ein
Fehler verborgen sein, der zur Negation einer so offenbaren Wahrheit,
wie unsere persönliche Existenz es ist, nöthigt. Es rührt dieser Fehler
aber von dem Mangel an einem wahren Grundsatz her, von dem
Nichtberücksichtigen der so klaren Wahrheit, daß jedes fremde Sein

uns weniger bekannt ist, als das eigene, und daß es erst durch und in ihm Klarheit und Gewißheit erhält. Es blieb nichts anderes übrig, als vom anderen Ende zu beginnen, nämlich vom eigenen Sein. Diese Methode nennt man zuweilen die psychologische; ich schlage vor, sie die Persönlichkeitsmethode zu nennen, denn sie nimmt von vorneherein das ganze menschliche Ich an, und behandelt es als die sicherste und gewisseste Wahrheit. Zuerst begann so Sokrates, nach ihm wurde es einige Male wiederholt. Wir haben gesehen, daß diese Bestrebungen, wiewohl sie mit klarer Ueberzeugung von der Nothwendigkeit eines festen Grundprinzips gemacht wurden, bis daher kein Resultat erzielten, welches, nicht etwa in allen Einzelheiten - denn das ist rein unmöglich, sondern auch nicht einmal in den Hauptgedanken allgemein befriedigt. Diesen traurigen Ausfall schreibe ich dem Umstande zu, daß die Koryphäen der Persönlichkeitsmethode, obgleich sie richtig fühlten, daß der Schlüssel zu dem Welträthsel in der menschlichen Person liege, anstatt der ganzen nur einen Theil derselben oder eine bestimmte Erscheinungsweise in Betracht zogen, und aus dieser die ganze Welt erklären wollten. Gewöhnlich nahmen sie das menschliche Denken zum Ausgangspunkt; aber diejenigen, welche etwa vom Willen oder vom Empfinden anfingen, kamen zu keinem besseren Resultat; denn, ob man diese oder jene Seite des Ich als Grundlage annimmt, immer endigt man in Widersprüchen, sobald man nicht die ganze Ichheit umfassen will. Daß jedes der besprochenen Systeme Irrthum genug in sich enthält, geben sogar ihre eifrigen Anhänger zu. Doch kann man nicht sagen, daß diese Arbeiten, wiewohl im Endresultat verfehlt, ohne Nutzen geblieben sind; denn sie trugen ungemein dazu bei, den Stand der Dinge

klar zu machen, und selbst die Mißerfolge der Vorgänger waren für die Nachfolger eine tüchtige Schule. Schwer war es für Kant, sich einen Weg durch unwegsame Gegenden zu bahnen, leichter hatte es schon Herbart oder Fichte, und wie viel leichter muß es nicht den heutigen Philosophen werden, aus einer solchen Reihe von Erfolgen auf der einen und Mißerfolgen auf der anderen Seite Nutzen zu ziehen. Doch es ist Zeit, nach dieser historisch-kritischen Abschweifung zum ersten Grundsatz zurückzukehren, und zu sehen, welche weiteren Folgerungen sich aus ihm ergeben.

III.

Weitere Folgerungen.

1. Alles, was ich weiß, ist mir entweder unmittelbar oder mittelbar bekannt, das ist das Resultat, zu welchem ich im ersten Theile dieser Abhandlung gekommen bin. Aber diese beiden Ausdrücke, häufig in verschiedener Bedeutung gebraucht, bedürfen der Erläuterung, damit sie nicht die Veranlassung zu fortwährenden Mißverständnissen werden. Manchmal nennt man unmittelbar das Wissen, welches der Geist direkt durch sich hat, mittelbar aber jenes, das ihm durch die Sinne zugeht. Bei Cartesius, der keine Verbindung zwischen Geist und Körper annimmt, kennt jener nur unmittelbar sein Denken, von der Existenz des Körpers aber und der Außenwelt hat er auf mittelbare Weise Kenntniß. Der Idealist hält den Körper für ein Produkt der Sinne, und hat von ihm nur ein mittelbares Wissen, ähnlich wie von der Außenwelt. Eine solche Auffassung jedoch widerspricht geradezu der Physiologie, welche das Band zwischen Körper und

Geist so klar dargelegt hat, daß der letztere ohne den ersteren überhaupt von nichts wissen kann. Dies vorausgesetzt, würde mittelbar so viel heißen, wie durch den Körper; in diesem Falle wird jedes Wissen ein mittelbares sein, sogar das, welches die Seele von ihrer eigenen Existenz hat, und ihre Unterscheidung von irgend einem unmittelbaren Wissen wird dann höchstens in der Einbildung bestehen.

2. Andere wieder halten für mittelbar alle Eindrücke der äußeren Sinne, und für unmittelbar das, was uns der innere Sinn darbietet. Ein mittelbares Wissen z. B. haben wir von der Existenz der Sonne, ein unmittelbares dagegen, wenn ich hungrig bin. Aber auch diese Eintheilung läßt sich nicht aufrecht halten. Denn wie immer die äußeren Gegenstände für mich weniger gewiß sind, als die Veränderungen, welche ich in meinem Körper fühle, so ist gleichwohl der Sehenact für meinen Organismus ein ebenso innerer Vorgang, wie das Gefühl des Hungers. Alle Nerven sind ja innerhalb des Körpers, und wenn das Gehirn eine nothwendige Bedingung sowohl für das Sehen als für das Gefühl des Hungers ist, so ist es schwer zu verstehen, weshalb das erstere etwas Äußeres, Mittelbares, das andere aber etwas Innerliches und Unmittelbares sein soll. Es scheint, als ob die Ausdrücke, Innerlich, Äußerlich, Mittelbar, Unmittelbar von dem, der sie gebraucht, in verschiedener Bedeutung, je nach dem Gesichtspunkt, den er inne hat, genommen werden können. Wenn er sich mitten in die geistige Substanz versetzt, so wird Alles, was sie nicht selbst ist, sogar der ihr zugehörige Körper etwas Äußerliches sein, wenn er dagegen umgekehrt den Körper zum Ausgangspunkt seiner Beobach-

tung macht, so wird die ganze Außenwelt und sogar der den Kör-
per belebende Geist etwas nur mittelbar bekanntes sein. Bei einer
solchen Vorlage hat Jeder die Pflicht zu erklären, was er unter
mittelbar und unmittelbar versteht, und auch ich will dieser Pflicht
nachkommen, da diese beiden Ausdrücke häufig genug sich wieder-
holen werden.

3. Soll die Philosophie sich auf ein allgemein angenommenes Grund-
prinzip stützen, so darf sie nicht gleich Anfangs mit dem Zwiespalt
zwischen Seele und Leib beginnen; denn diese beiden Begriffe, die
in jeder Schule anders verstanden werden, sind am allerwenig-
sten Axiome oder Wahrheiten, die man bedingungslos hinnehmen
kann. Sie gehören in zwei verschiedene Hilfswissenschaften hinein,
in die Psychologie und Physiologie, von deren Fortschritt und Aufklärung
die Philosophie Nutzen zu ziehen nicht versäumt; aber am Anfange
ihres Weges, wo es sich um eine unerschütterliche Grundlage für
metaphysische Untersuchungen handelt, zieht sie es vor, anstatt von
Begriffen, die noch nicht festgestellt sind, lieber mit einer allgemein
bekannten Thatsache zu beginnen. Materialisten und Idealisten, Kan-
tianer und Leibnitzianer können nicht läugnen, daß sie sind, und daß
sie sich als seiend wissen. Alle sind, obgleich sie von Geist und Körper
die widersprechendsten Ansichten haben, über diese Thatsache einig.
Das genügt uns, um bei derselben unsere Philosophie zu beginnen.

Die erste und allgemeinste That des Selbstbewußtseins ergreift
das menschliche Wesen als eine untheilbare Persönlichkeit, als eine
engste und innige Synthese von Geist und Körper; und von diesem
synthetischen, persönlichen Standpunkte ausgehend, nenne ich unmit-

telbar Alles das, was mein Ich ist, und mittelbar Alles das, was mein Ich nicht ist. Unmittelbar bekannt ist mir mein eigenes Sein, mittelbar das fremde Sein. Meinen Körper kenne ich unmittelbar, denn er ist ein Theil von meinem Sein, andere Körper kenne ich mittelbar, denn sie sind nicht mein Sein, sondern ein fremdes. Das Sein jedoch existirt nur insoweit, als es sich durch Thätigkeiten oder sonstige Vorgänge offenbart. Indem ich also mein Sein kenne, kenne ich auch meine Thätigkeiten, ohne dieselben könnte ich jenes sogar nicht kennen. Ebenso weiß ich zugleich mit dem fremden Sein auch dessen Thätigkeiten. Ich weiß unmittelbar, daß ich gehe, daß ich bin, aber daß ein Anderer geht, kann ich nur mittelbar wissen. Es ist nöthig, daß ich das mit eigenen Augen sehe oder von Jemandem erfahre. Ich kann daher den Grundsatz dieses doppelten Wissens so ausdrücken: „Unmittelbar weiß ich mein eigenes Sein mitsammt meiner eigenen Thätigkeit, nur mittelbar das fremde Sein und die fremde Thätigkeit."

4. Einer solchen Bedeutung beider Ausdrücke steht nur zum Schein der gewöhnliche Sprachgebrauch entgegen, demzufolge auch das fremde Sein unmittelbar, das heißt, ~~direkt die Sinne~~ direkt die Sinne affiziren kann. Die Feder, mit welcher ich schreibe, berühre ich unmittelbar, das Papier dagegen mittelbar, nämlich mit Hülfe der Feder. Wer in einer Schlacht zugegen war, sagt nicht, daß er mittelbar von ihr weiß, denn dieses würde ungefähr: „vom Hörensagen" heißen. Dagegen mit eigenen Augen oder persönlich sich von Etwas überzeugen, würde ein unmittelbares Wissen geben. Aber diese Schwierigkeit ist mehr dem Scheine nach, als in der That vorhanden. Sie rührt

daher, daß jeder Sinneseindruck etwas Zusammengesetztes ist, aus der gegenseitigen Berührung zweier Sphären entsprungen: unseres Ichs und dem, was wir nicht sind. Die Scheidungslinie beider Sphären ist so fein, daß sich nicht immer bestimmen läßt, wo die erste aufhört und die zweite beginnt. Stellen wir uns, wiewohl das thatsächlich rein unmöglich ist, einen Menschen vor, natürlich einen erwachsenen, der gar keine Sinneseindrücke empfängt. Was wird er in solcher Lage wissen? Offenbar nur, daß er ist, daß er denkt, will und Vorsätze faßt. Er kennt sein Sein und seine Thätigkeiten und kennt sie durch sich selbst, er schreibt sie keinen Ursachen zu, die außer ihm sind. Er ist ja selbst ohne Ursache. Nehmen wir nun weiter an, daß er plötzlich einen anderen Menschen sieht. Er hat also eine Empfindung in seinem Auge. Aber eine Empfindung haben, heißt in uns eine Veränderung wahrnehmen, welche ihre Ursache nicht in uns, sondern außer uns hat. Da nun die Ursache einer wirklichen Veränderung stets nur ein Sein sein kann, so schreiben wir alle Veränderungen unseres Seins, deren Urheber wir nicht selbst sind, einem fremden Sein zu. Aber diese Veränderungen gehen in uns vor sich, sie sind gleichsam ein Theil unseres Selbst, daher haben wir dasselbe unmittelbare Wissen sowohl von unserem eigenen Sein als von unseren Empfindungen. Denn ob unser Sein thätig oder leidend ist, immer ist es unser Sein, und das Selbstbewußtsein umfaßt ebensowohl seine Thätigkeit, als seine Passivität. Aus diesem Gesichtspunkte betrachtet, würde jedes Wissen unmittelbar sein; denn es ist in uns und alle Veränderungen unseres Wesens, gleichviel ob geistige oder körperliche sind uns in gleichmäßiger Weise bekannt. Jedoch

zugegeben, daß wir die Veränderungen unseres Ich unmittelbar wissen, so können wir doch nicht dasselbe von den Ursachen jener Veränderungen behaupten. Wenn ich gehe, so weiß ich, daß mein Gehen von mir abhängt und die Ursache dieser Bewegung in mir liegt, in meinem eigenen Willen. Wenn also mich Jemand fragte: „woher weißt du, daß du gehst?" so würde ich nicht antworten, weil ich das sehe, oder fühle, sondern: ich weiß es, weil ich es weiß! wie ungefähr Kinder und Leute vom Volk zu sprechen pflegen, wenn sie für ihre Behauptung keine weiteren Beweise anführen können, oder nicht nöthig zu haben glauben. Wenn ich dagegen etwas höre oder sehe, und man mich fragt, woher ich das wisse, so lautet meine Antwort: ich höre es, ich sehe es! und hier lege ich den Nachdruck auf das Zeugniß der Sinne und mit Recht; denn etwas Anderes ist mein Ich, und etwas Anderes sind meine Sinne.

Mein Ich kann mich nie täuschen, aber meine Sinne thun das nur zu oft. Wenn ich also bei den Veränderungen meines eigenen Wesens nach ihren Ursachen forsche, gelange ich zu dem Schlusse, daß sie, wenn sie außer mir sind, wie z. B. bei Sinneseindrücken, nur auf eine andere Art bekannt werden, als wenn sie in mir vorhanden sind, wie z. B. in einer Willensentschließung. Wenn ich von diesen letzteren sage, daß ich sie unmittelbar weiß, so kann ich jenen anderen nur ein mittelbares Wissen zuschreiben. So zählt der Philosoph die Funktion des Sehens, welche im gewöhnlichen Sprachgebrauch Quelle unmittelbaren Wissens ist, zum mittelbaren Wissen, indem er in ihr hauptsächlich auf das Vorwiegen des passiven Zustandes der sehenden Person und auf die Äußerlichkeit der Ursache, welche die Sinnesempfindung hervorruft, sein Augenmerk richtet. Der gewöhnliche Sprachgebrauch dagegen achtet in diesem Falle mehr

auf die Thätigkeit des sehenden Subjekts und auf den größeren oder geringeren Grad der Gewißheit und des Ueberzeugtseins.

5. Nach dieser Erläuterung läßt sich der gesammte Komplex des menschlichen Wissens, sammt Inhalt, Eintheilung und Grenzen in folgenden zwei Grundsätzen ausdrücken:

Erster Grundsatz: Ein unmittelbares Wissen habe ich sowohl von meinem Sein und meinen Thätigkeiten, als auch von Allem, was ich nicht läugnen kann, ohne mein Ich und meine Thätigkeiten zu verneinen.

Zweiter Grundsatz: Ein mittelbares Wissen habe ich von fremden Sein und dessen Thätigkeiten, soweit sie mir durch die Sinneserfahrung oder auch durch das menschliche Wort offenbart werden.

Beide Grundsätze ergeben sich ohne Weiteres aus dem ersten Axiom: „Ich weiß, daß ich bin." Sie bedürfen nach dem, was ich im ersten Abschnitt über den Begriff der Nothwendigkeit und den verschiedenen Werth beider Arten des Wissens gesagt habe, keiner weiteren Auseinandersetzung. Sie sind von außergewöhnlicher Tragweite, denn sie geben uns eine eminent praktische Eintheilung für alle Wissenschaften an die Hand. Es ist indeß nicht nothwendig, daß wir diese Eintheilung im Einzelnen verfolgen, denn das würde uns von unserer gegenwärtigen Aufgabe zu weit wegführen; es genügt, sie in allgemeinen Umrissen anzudeuten. Es leuchtet ein, daß von den Wissenschaften, die einen sich auf das unmittelbare Wissen stützen werden, die anderen auf das mittelbare, daß es endlich auch gemischte geben wird, die beiden Arten des Wissens ihre Existenz verdanken. Zuerst geht das mittelbare Wissen in zwei gewaltige Arme auseinander, in die historischen und Naturwissenschaften, je nachdem es sich mit menschlichen Thaten oder mit Naturerscheinungen beschäftigt. Für jene

ist der freie Wille Haupturheber, sei es der Einzelwille oder der ganzer Völker oder schließlich der Wille Gottes, der beide lenkt und beherrscht; die Naturerscheinungen dagegen, gehorchen festen und unabänderlichen Gesetzen des Weltalls. Jene erfahren wir nur durch das menschliche Wort, die Tradition, diese dagegen werden wir durch die Sinneserfahrung gewahr. Die einen, wie die anderen sind sich darin ähnlich, daß sie sich mit fremden Sein beschäftigen, welches dem denkenden Subjekt durch Vermittelung der Sinne oder der Sprache gegeben wird. Indem das Subjekt sich mit ihnen beschäftigt, vergißt es gleichsam sich selbst; es tritt aus sich heraus, und bei dieser mühsamen Arbeit ist es zumeist auf den guten Glauben der Gewährsmänner angewiesen, die, wie gesagt, entweder die Sinne, oder die Menschen selbst sind. Je größer ihre Wahrhaftigkeit ist, desto größer ist die Wahrscheinlichkeit zur Wahrheit zu gelangen. Die Sinne haften in uns und gehören, wie wir uns überzeugt haben, zur Hälfte zum unmittelbaren Wissen; daher ist ihr Zeugniß ungemein gewisser, als die menschliche Ueberlieferung, und wenn es gehörig constatirt worden, so erreicht es unter Aufsicht des unmittelbaren Wissens, eine beinahe absolute Gewißheit. So haben die Ergebnisse chemischer Analysen, oder der Spektralanalyse einen ungewöhnlich hohe Gewißheit, die sich fast gar nicht von der mathematischen unterscheidet. Dagegen ermangeln die sogenannten historischen Wissenschaften dieser Gewißheit, denn die menschliche Ueberlieferung ist, da sowohl der Verstand leicht irrt, als auch das Herz verkehrt ist, voll von Irrthümern, die zum großen Theil niemals berichtigt werden. Dieser Vorwurf trifft jedoch nur vorzugsweise die politische Geschichte, denn was die Kunst- und Kulturgeschichte, die Archäologie und andere Zweige der historischen Wissenschaft anbetrifft, so stützen sich diese

theils auf Denkmäler, theils finden sie ihre Bestätigung und Erklärung in Naturgesetzen, und erlangen so die Gewißheit der Naturwissenschaften. Um schließlich noch ein Wort über die gemischten Wissenschaften z. B. die Linguistik zu sagen, welche zur Hälfte eine Naturwissenschaft ist und unabänderliche Entwickelungsgesetze in ihren Produkten nachweisen kann, so mag hier die Bemerkung genügen, daß diese, je mehr sie sich den Naturwissenschaften nähern, desto mehr an ihrer Gewißheit Theil haben, je weiter sie sich von ihnen entfernen, desto mehr problematisch sind.

6. Das unmittelbare Wissen erzeugt eine weit geringere Zahl von Wissenschaften, aber diese nehmen dafür auch eine größere Gewißheit in Anspruch. Ihre Methode ist so vollkommen, daß sie wahrhaft im Stande wären, allgemeinen Neid in anderen Wissenschaften zu erregen, wenn diese eines solchen Gefühls fähig wären; ihre Folgerungen sind so unfehlbar, daß sie nicht nur gerechte Bewunderung erregen, sondern auch allen anderen Wissenschaften kräftig unter die Arme greifen. Ich meine die Mathematik mit ihren zahlreichen Disciplinen. Mathematische Gewißheit, mathematische Methode, mathematisches Resultat sind sprichwörtlich geworden und werden mehr oder weniger glücklich von dem mittelbaren Wissen nachgeahmt. Wiewohl die ersten mathematischen Grundsätze der Verstand in der Kindheit aus der sinnlichen Erfahrung schöpft, so ist trotzdem für die Entwickelung dieser Wissenschaft die Sinnenerfahrung von wenig Belang, denn sie liefert ihr weder das nöthige Material, noch verleiht sie ihren Ergebnissen eine größere Sicherheit. Ein fähiger Mensch ausgestattet mit mathematischem Sinn hätte schon zu Zeiten Noahs oder Abrahams die ganze Mathematik und die reine Mechanik ausarbeiten können, denn er hatte dazu ungefähr dieselben Mittel und Postulate,

die wir noch heute anwenden. Dagegen die Schöpfung irgend einer Erfahrungswissenschaft hätte der Arbeit ganzer Generationen bedurft, und würde bei dem Mangel an Instrumenten zu großen Resultaten nicht geführt haben, wofür die Astronomie den besten Beweis liefert. Ihr mathematischer Theil stand schon tausende Jahre vor Christus sehr hoch, dagegen blieben die Probleme der Astrophysik, welche Teleskope und andere complicirte Apparate erfordern, so gut wie ungelöst. Es kommt dies daher, daß die allgemeinen Gesetze und Verhältnisse des Raumes, der Bewegung, der Zeit u.s.w. von jedem in seinem eigenen Wesen erkannt werden können mit Hülfe der Reflexion, während man die speciellen Gesetze der Materie, des Lebens, der Entwickelung und ähnliches in einer Menge von Thatsachen und mit Hilfe oft wiederholter Erfahrungen aufsuchen muß. Die unfehlbare Gewißheit der mathematischen Wissenschaften stammt nicht daher, daß sie sich auf uns angeborene Kategorien oder Anschauformen stützt, aus welchen wir vor jeglicher Erfahrung allgemeine apodiktisch gewisse Urtheile bilden. Es ist dieses ein Grundfehler Kants, welcher der Philosophie ungemein geschadet hat, denn da dieselbe zugleich mit der Mathematik für eine aprioristische Wissenschaft galt, so schien sie alle ihre Gewißheit und Bedeutung daher zu haben, daß sie aller Erfahrung vorauseile und sogar dieser mit rücksichtsloser Gewißheit Gesetze vorschreibe.

7. Der Ausdruck „a priori" hat eine traurige Berühmtheit am Ende des vorigen Jahrhunderts erlangt. Erst die Metaphysik Herbarts auf der einen Seite, und der ungeheure Aufschwung der Naturwissenschaften auf der anderen, haben ihn seines eingebildeten Nimbus entkleidet. Seit Aristoteles verstand man darunter: Erklärung einer Wirkung durch ihre

Ursache. Daß sich damit die Bedeutung der absoluten Gewißheit verband, darf Niemand wundern. Denn die höchste Einsicht in eine Wirkung erlangt man eben, wenn man ihre Ursache erkennt. Wenn es wahr ist, daß nichts, was ist, aufhören kann zu sein, so hat z. B. der Schluß: „Also kann auch die Wärme, die eine Lokomotive entwickelt, nicht verloren gehen" für mich die größte Gewißheit, die ich mir nur denken kann, weil dies eben die Anwendung eines allgemein gültigen Satzes auf einen speziellen Fall ist. Kant legte dem Ausdruck „a priori" eine neue Bedeutung unter, nämlich: vor jeder Erfahrung" und trotzdem hielt er für ihn die ganze Gewißheit aufrecht, die der früheren Bedeutung zukam. Es war das leider ein „lapsus mentis", den der Königsberger Philosoph sein ganzes Leben hindurch nicht corrigiren wollte. Es stand ihm frei, den Ausdruck „a priori" in einer neuen ungewöhnlichen Bedeutung zu gebrauchen, aber nirgends hat er bewiesen, daß eine solche aprioristische Kenntniß irgend welche Bedeutung habe. Ohne Erfahrung ist ja überhaupt ein Wissen unmöglich: „Nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu." Wenn aber das sogar möglich wäre, so hätte ein solches erfahrungsloses Wissen gar keine Gewißheit. Wenn die Mathematik oder die Philosophie im Sinne Kants aprioristisch sind, so verdienten sie gar keinen Glauben.

8. Die Wissenschaften, welche sich auf das unmittelbare Wissen stützen, sind aprioristisch in der Bedeutung, die Aristoteles diesem Begriff unterlegt, nämlich, daß sie aus allgemeinen Grundsätzen besondere Ergebnisse erklären. Aber es entsteht die Frage, ob jene Grundsätze selbst eine nothwendige, absolute Bedeutung haben, oder nur eine in sehr hohem Grade wahrscheinliche, wie alle Ergebnisse der Erfahrung. Kant schreibt den durch

Erfahrung gewonnenen Kenntnissen nur relative Gewißheit zu. Die Induktion zeigt, daß irgend ein Gesetz sich bestätigt, so weit ihre Beobachtungen gehen, ob es aber sich bestätigen wird, das kann die Erfahrung nicht wissen. Wenn wir den Begriff des Raumes erst aus der Erfahrung haben, so haben wir gar keine Gewißheit, daß er nothwendig drei Dimensionen haben muß; soviel sei nur gewiß, daß bis dahin eine vierte noch nicht entdeckt ist, es könne das aber vielleicht in der Zukunft gelingen. So etwa argumentirt Kant und versetzt uns in die traurige Nothwendigkeit, dort wo es sich um Erfahrung handelt, entweder uns mit der relativen Gewißheit zu begnügen, oder auf Gewißheit überhaupt zu verzichten. Nur die Kategorien seien absolut gewiß, und diese haben bekanntlich mit der Erfahrung nichts zu schaffen. Man kann dieser Gefahr durch eine leichte und einfache Distinktion entgehen: Man unterscheide nur die mittelbare Erfahrung von der unmittelbaren; wenn wir nur die erstere hätten, so würden wir nie zur absoluten Gewißheit gelangen. Wenn wir uns nicht im Raume befänden und dieser nur stückweise in unsere Vorstellung gelangte, so würden wir nie annehmen, daß er unendlich sei. Aber in der Wirklichkeit geschieht es anders. Nicht nur das fremde Sein stellt sich uns als ein ausgedehntes dar, sondern auch unser eigenes Sein giebt uns die erste und gründlichste Vorstellung vom Raume. Selbst wenn es keine anderen Körper außer uns gäbe, würde der unsrige genügen, um den Raum nach seinen drei Dimensionen für eine nothwendige Seinsform zu halten. Denken wir uns einen Menschen einen Augenblick ganz allein im unendlichen Raume schwebend; er hat keine Ahnung von demselben, aber er hat einen räumlich ausgedehnten Körper. Sofort überzeugt er

sich, daß dieser sein Körper Theile hat, die nebeneinander nach drei Richtungen existiren. Diese Eigenschaft seines Körpers muß sich ihm eine seinem Wesen so nothwendige zeigen, daß er nicht im Stande ist, sich anders zu denken. Er wird also sagen: „der Raum ist für mich nothwendig, denn ohne ihn kann ich nicht sein." Diese Nothwendigkeit, die, wenn wir sie mit der Nothwendigkeit der Existenz Gottes vergleichen, relativ ist, hat für ihn dieselbe Gewißheit, wie die eigene Existenz d.h. eine absolute in der gewöhnlichen Bedeutung des Wortes. Wenn er sein soll, muß er im Raume sein. Aber das ist erst der Raum, den sein Körper einnimmt, das ist noch kein leerer Raum, in welchem Alles uns erscheint. Diese Leere ist eigentlich nichts, denn sie ist nur die Möglichkeit für eine Menge angefüllter Räume. Aber jede Möglichkeit ist unendlich. Nicht deshalb also sehe oder fühle ich mich räumlich, weil ich Alles und folglich auch mich selbst im Raume sehen muß, sondern ~~weil~~ ich sehe die Körper räumlich ausgedehnt, weil sie es sind. Beide Begriffe vom leeren und angefüllten Raume sind durch die Erfahrung gewonnen, aber durch die unmittelbare; und dadurch verlieren sie durchaus nichts von ihrer Gewißheit. Die Unendlichkeit des leeren Raumes und die drei Dimensionen des letzteren sind nothwendig, denn ohne sie kann ich mein eigenes Wesen nicht denken.

9. Man würde zeigen können, daß wie der Raum, so auch die Zeit, die Bewegung, die Zahl und alle übrigen Verstandeskategorien auf denen Kant seine Metaphysik mühsam aufbaute, aus der unmittelbaren Erfahrung entlehnt sind, abstrahirt von unserem Wesen und seinen Erscheinungen, und daß ihre nothwendige und allgemeine Bedeutung darauf sich stützt, daß ich ohne sie weder mein Wesen, noch dessen

Erscheinungen nur denken kann. Die unmittelbare Erfahrung aber ist nicht eine Induktion in der gewöhnlichen Bedeutung, denn sehr oft genügt ihr ein einzelnes Faktum, um einen allgemeinen Begriff zu bilden, der, nachdem er im eigenen Sein gewissermaßen seine Bestätigung gefunden hat, nachher für das fremde Sein die Autorität einer nothwendigen Wahrheit erlangt. Es wird demnach die Philosophie weder eine apriorische Wissenschaft sein, wenn a priori heißen soll: „vor jeder Erfahrung," noch auch werden ihre Grundsätze größere Gewißheit haben als die mathematischen. Sie entstehen ebenso aus der unmittelbaren Erfahrung und haben dieselbe Gewißheit, wie jene. Es unterscheidet sich also die Philosophie darin hauptsächlich von anderen Zweigen des unmittelbaren Wissens, daß während jene sich nur mit Möglichkeiten beschäftigen, sie in der vollsten Wirklichkeit sich bewegt. Die Geometrie erforscht die Verhältnisse des Raumes, die Arithmetik die Gesetze der Zeit, soweit sie sich in Zahlen ausdrücken lassen, die Mechanik die Hauptgesetze des Raumes, die allgemeine Physik die Grundeigenschaften der Körper. Keine dieser Wissenschaften wendet ihre Gesetze auf ein besonderes Sein an, noch fragt sie nach dessen Inhalt, sondern sich mit den allgemeinen Bedingungen unter denen jedes Sein sich offenbaren kann und muß. Es fragt nicht die Mathematik, ob dieses oder jenes Dreieck wirklich existire, sie beweist nur, daß in jedem Dreieck die Summe aller Winkel gleich zweien Rechten und die Summe zweier Seiten größer als die dritte ist. Und das ist in der Ordnung, denn nicht das, was im Raume existirt, sondern wie Alles in ihm existiren muß, interessirt sie. Einige wollten die Philosophie in ein ähnliches System abstrakter Allgemeinheiten umgestalten, welche auf jedes

Sein fassen und ihr die allgemeinsten Begriffe, welche sich in allen Wissenschaften, obgleich der Erklärung bedürftig, vorfinden, überweisen wir z.B. Wirkung und Ursache, Ziel und Absicht, Endlichkeit und Unendlichkeit, Art und Gattung u.s.w. Es würde die Philosophie eine Art allgemeiner Logik werden, die das erklärt, was die Specialisten nicht zu erklären im Stande sind. Obgleich sie sich dieser Aufgabe nicht entziehen kann - denn welche Wissenschaft außer der Philosophie könnte sich damit befassen? - so hat sie doch eine andere wichtigere Aufgabe; jene bildet nur die Einleitung dieser zweiten.

Das Denken ist ihr vorzüglichstes Werkzeug, seine Natur und Gesetze erforschen, die Begriffe bearbeiten, welche in demselben sich vorfinden, ist die erste und unerläßliche Aufgabe, aber nicht die einzige. Aber nachdem die Philosophie die Tragweite des Instruments erkannt und alle Denkoperationen durchmustert hat, für die sie in der Logik und Kritik zwei besondere Disziplinen sich angelegt hat, muß sie zur Hauptsache übergehen, zum Sein, das ihr in der unmittelbaren Erfahrung gegeben ist. Sie wird sich nun die Frage stellen: „welches ist seine Realität?" Welches ist seine Bestimmung? welches Verhältniß existirt zwischen meinem Selbstsein und Andersein, zwischen der Persönlichkeit und der Natur, der Natur und Gott? Was ist endlich Wirklichkeit? Viele Wissenschaften befassen sich mit ihr, aber keine erschöpft sie. Nur die Philosophie allein vermag ihre Geheimnisse zu enthüllen.

IV.

Die unabhängige Ursache.

1. Mein Sein ist für mich die erste und mir am meisten naheliegende Wirklichkeit. Alles, was in ihm, oder ihm ähnlich ist, nenne ich wirklich. Aber dieser Begriff, der klar ist, so lange es sich um den alltäglichen Gebrauch handelt, wird ein verwickelter und voll von Widersprüchen, wenn man ihn philosophisch bearbeitet. Ich weiß gewiß, daß ich bin; das ist eine unumstößliche Wahrheit. Wenn ich gar keine Eindrücke empfangen würde, so würde ich auch an mir keine Veränderungen wahrnehmen; wenn ich ganz allein mit meinen Gedanken wäre, so würde ich sagen: „Wirklichkeit ist mein Ich und meine Thätigkeiten." Aber daß ich nicht allein bin, davon überzeugen mich die Eindrücke und Veränderungen ohne Maß und Zahl, denen ich fortwährend zugänglich bin und die ich in mir wahrnehme. Sie haben ohne Zweifel irgend eine Ursache, denn sie traten in mir auf und verschwinden wieder. Wenn sie keine Ursache hätten, so würden sie entweder nie oder immer in mir sein. Aber wo ist ihre Ursache? Was für ein Verhältniß besteht zwischen derselben und der unübersehbaren Mannigfaltigkeit, welche unabhängig von mir meinem Sein zuströmt. Worin äußert sich ihre Wirklichkeit? Wenn sie deßhalb ist, weil sie reale Wirkungen hervorbringt, so könnte eine solche künstlich deduzierte Wirklichkeit, die nicht in sich, sondern nur in ihren Wirkungen sich erfassen läßt, allen Illusionen des Subjektivismus Thür und Thor öffnen. Denn was ist die Wirkung? Ebenfalls ein Faktum. Weßhalb verbinde ich zwei Vorgänge? Weßhalb spreche ich von Wirkungen und Ursachen? Das ist die Frage, die man nicht übergehen darf, will man die Wirklichkeit erklären.

2. Kant sagt, daß die Causalität eine Verstandeskategorie unseres Denkens ist. Er glaubte damit für immer den Skepticismus Humes geschlagen zu haben, im Grunde genommen gab er ihm aber eine neue Waffe in die Hand. Hume nämlich behauptete, daß wir von zwei Ereignissen das eine Ursache das andere Wirkung nennen, wenn die Erfahrung lehre, daß sie auf einander folgen. Wir hätten jedoch keine Gewißheit, daß zwischen beiden ein wirkliches inneres Band bestehe. Wir wüßten nur, daß auf das erste das zweite folgt, aber daß in der Natur des ersteren Etwas liege, woraus das zweite mit Nothwendigkeit sich ergebe, das könne man auf keine Weise wissen. Darauf entgegnete Kant, daß wir beide nothwendig verbinden, denn die Verknüpfung sei nothwendig, weil sie von einer bestimmten Form unseres Denkens erfordert würde. Wer sieht hier nicht, daß ein solches Palliativmittel, anstatt das Uebel zu beseitigen, es nur noch verschlimmerte. Denn wenn die Causalität nur eine Form unseres Denkens und nichts mehr ist, so haben wir keine Gewißheit, daß ihr irgend welche Wirklichkeit entspricht. Ich zeigte oben, daß die erste Behauptung Kants: „Unsere Vorstellungen sind die Wirkung der Dinge an sich" im vollkommenen Widerspruche mit dem ganzen System steht, nach welchem die Causalität von Vorstellung zu Vorstellung reicht, aber niemals von der Vorstellung zu Etwas, was diese nicht ist. Der tiefgedachte Ausspruch Herbarts: „Wie viel Schein, so viel Hindeutung auf Sein," galt immer bei den rechtgläubigen Schülern der „Kritik der reinen Vernunft" für Ketzerei.

3. Es verschlimmerte sogar Kant die Lage der menschlichen Vernunft. Denn Hume bestritt nicht die Wirklichkeit der Thatsachen, er hob nur

ihr wechselseitiges inneres Verhältniß auf. Bei Kant verschwindet die Realität der Thatsachen vollständig, da der Verstand niemals zu ihr gelangt und andererseits Vorstellungen verknüpfen muß, von denen er nicht einmal weiß, ob sie mit einander etwas Gemeinsames haben. Aus dem Hume'schen Empirismus sind wir in einen vollständigen Subjektivismus gekommen. Eine solche Vergewaltigung der gewöhnlichen Ueberzeugung rief eine entgegengesetzte Wirkung hervor, als Kant beabsichtigte. Die Theorie Humes hat heute mehr Anhänger, als im vorigen Jahrhundert. Als Beweis möge die positivistische Schule dienen, welche die ganze Welt für die Summe von Vorgängen, die auf einander ohne ursächlichen Zusammenhang folgen, ansieht. Wie sollen wir also mitten zwischen zwei Felsen hindurchkommen, an denen auf gleiche Weise die Wirklichkeit zerschellen muß, zwischen dem Subjektivismus und dem Empirismus. Denn wie auch immer die Positivisten glauben mögen, daß sie eine unerschütterliche Wirklichkeit in den Thatsachen gefunden hätten, so ist diese doch nicht weniger problematisch als bei Kant, Denn schließlich kennt der Mensch keine Thatsachen, er kennt nur seine eigenen psychologischen oder pathologischen Vorgänge, welche er äußeren Ursachen zuschreibt. Wenn es weder Ursachen noch Wirkungen giebt, so kann er sie weder auf etwas übertragen, noch sie unter einander verbinden, er würde für immer ein trauriges Spielzeug eines unbegreiflichen Gaukelspieles sein.

4. Die Lösungen dieses Räthsels muß man in der unmittelbaren Erfahrung suchen. Unser Sein ist nicht nur der reine Verstand, der die Thatsachen auf einander folgend erfaßt. Wenn dem so wäre, könnten wir niemals verstehen, weshalb die erste Thatsache die Ursache der zweiten ist. Es

ist das ein falscher Zirkel und der Positivisten. Sie stellen sich den Geist, wie ein Auge vor, welches sich die äußere Welt anschaut. Richten wir dieses Auge nach Innen, und sofort gewahren wir, was wir vergebens außer uns suchten. Der Verstand ist nur eine unserer Fähigkeiten, unmittelbar verbunden mit unserem Sein, er erfaßt es auf eine andere Art, als die Eindrücke, welche aus der äußeren Welt kommen. Ich weiß, daß ich nur ein passives, sondern auch ein aktives Wesen bin. Meine Thätigkeiten hängen von meinem Willen ab, was sogar die Positivisten einräumen müssen, wiewohl sie keinen freien Willen zugeben. Sie widersprechen nicht, daß der Mensch etwas nicht nicht thun kann, sie fügen nur hinzu, daß er sich mit Nothwendigkeit dazu entschließt. Geben wir zu, daß der Mensch es aus Nothwendigkeit thut, so ist jedoch soviel gewiß, daß z. B. das Nichttheilnehmen an einer Jagd ein Einstellen meiner Thätigkeit ist. Diese Thätigkeit kann ohne mich nicht sein, sie ist die Wirkung meines Seins. Welches wird nun das gegenseitige Verhältniß derselben sein? Offenbar verhält sich meine Thätigkeit, gleichviel, ob sie aus freier Entschließung oder unter dem Einfluß eines positiven Verhängnisses entsteht, zu meinem Sein, wie der Ausfluß zur Quelle, das Produkt zum Schöpfer, das Kind zum Vater. Diese Vergleiche können schwach sein, denn omne simile claudicat, aber sie drücken doch unzweifelhaft die Zugehörigkeit des ersten zum zweiten aus. Wie es keinen Ausfluß ohne Quelle geben wird, kein Produkt ohne Urheber, kein Kind ohne Vater, so können auch meine Thätigkeiten ohne mich nicht sein.

Dieses innige genetische Verhältniß zwischen der Quelle des Seins und dem, was aus ihr entstand, nennen wir Causalität. Sie ist nicht in erster Bedeutung die bloß mechanische Folge zweier Thatsachen, sondern

die Verknüpfung einer That mit unserer Persönlichkeit, aus der sie stammt. Aus uns entnehmen wir den Maßstab und die Möglichkeit für die Erklärung der Außenwelt. Indem wir dort zwei Ereignisse auf einander folgen sehen, halten wir nach Analogie unserer Thätigkeiten die zweite für die Wirkung der ersten. Das thun wir aber nicht deswegen, weil sie nach einander folgen; denn die zeitliche Ordnung ist weder nothwendig, noch erklärt sie etwas. Wir unterscheiden nämlich genau Thatsachen, die nach einander folgen und die unter nicht einander verwandt sind, von Wirkungen und Ursachen, obwohl diese oft von einander getrennt und manchmal in umgekehrter Reihenfolge von uns wahrgenommen werden. Wenn wir gleichwohl in diesem Falle vom ersten sagen, daß es die Wirkung des zweiten ist, so kommt das daher, daß die Folge der Causalität etwas Äußerliches und Sekundäres ist, dagegen erstes und unentbehrliches ist Mittheilung des Seins, so daß Causalitätsverhältniß so viel besagen will, als Verknüpfung von Wirkendem und Gewirktem. Diesen physischen Prozeß würden wir ganz und gar nicht begreifen können, wenn jeder von uns nicht unmittelbar von sich die Ueberzeugung hätte, daß er eine Ursache ist, welche zahlreiche Wirkungen hervorbringt. Was nach Außen als eine Reihe von Thatsachen heraustritt, erscheint nach Innen gesehen im Selbstbewußtsein als das Gesetztwerden einer Thatsache, die vorher nicht da war, durch ein Wesen, welches ihr das Dasein giebt.

5. Die Kategorie der Causalität hat in ihrem Gefolge eine andere, welche gleichfalls in zwei Begriffe sich zerlegt. Das wechselseitige Verhältniß von Ursache und Wirkung findet nämlich seine Vervollständigung in dem Doppelbegriffe des abhängigen und unabhängigen Seins. Indem ich weiß, daß ich die

Ursache meiner Thätigkeiten bin, weiß ich auch, daß sie ohne mich nicht sein können, während ich ohne sie existirte und künftig existiren werde. Im Vergleich zu ihnen bin ich ein unabhängiges Sein, von welchem sie abhängig sind. Sie müssen in der Form, in der Zeit unter den Bedingungen ihr Sein haben, welche ich ihnen vorschreibe, denn der welcher das Sein giebt, bestimmt auch seine Formen und Gesetze. Dagegen können meine Thätigkeiten mir weder Sein noch Gesetze der Existenz vorschreiben, denn es hängt nicht von ihnen ab, daß ich bin.

Das Alles weiß ich, nicht deshalb, weil der Verstand angeborene Formen des Denkens a priori hat, sondern ich weiß aus unmittelbarer Erfahrung. Ein derartiger Ursprung setzt durchaus nicht ihre nothwendige und allgemeine Bedeutung herab. Die Abhängigkeit meiner Thätigkeiten von mir ist eine nothwendige, denn daran erkenne ich sie eigentlich als die meinigen, daß sie ohne mich nicht sein können. Wenn ein Buch, das ich geschrieben habe, ohne mich entstehen könnte, so müßte ich an meiner eigenen Existenz zweifeln, denn mein Sein kommt nur in so fern zu meiner Kenntniß, als es sich in Akten offenbart. Wenn ich keine unmittelbare Gewißheit habe, daß das meine Thätigkeiten sind, so habe ich auch kein Mittel mich von meinem Sein zu überzeugen. Es verliert für mich jede Gewißheit.

6. Jedoch nur hinsichtlich ihrer eigenen Thätigkeitsäußerungen ist die menschliche Person unabhängig, in vielen anderen Verhältnissen befindet sie sich in vollständiger Abhängigkeit. Bezüglich der Sinnesempfindung hängt sie von der Außenwelt ab, in ihrem leiblichen Entstehen von den Eltern, in der Erhaltung des Lebens von den verschiedenen Bedingungen der Ernährung, der Wärme, des Lichtes u.s.w.

in den Bewegungen ist sie von Zeit und Raum abhängig, und sogar
zu ihren freien Thätigkeiten bedarf sie, wenn diese aus ihr hervorge-
hen und außer ihr Wirklichkeit annehmen sollen, des Materials, der
Werkzeuge und mancherlei Beistand. Alle jene Beziehungen, und
man könnte deren noch mehrere aufzählen, machen unser Sein
von anderen Existenzen abhängig, von ihren Einflüssen, ihrem Handeln
und ihrem Sein. Es wiederholt sich im größeren Maßstabe dasselbe
Verhältniß, welches wir zwischen unserer Person und deren Thätigkeits-
äußerungen herausgefunden haben. Sie war die Ursache, die ihnen
das Sein gab, jetzt erscheint sie als ein Sein, das von dem fremden
Sein abhängig ist. So viel erhielt sie von ihm, daß sie beim ersten Anblick
sich als eine Summe von Wirkungen, die von ihm herkommen, herausstellt.
Was bleibt da von ihrer Realität noch übrig? Welchem Sein verdankt sie
diese eigentlich? Denn jedes Sein befindet sich, wenn es unter denselben
Bedingungen verbleibt, wie sie, in derselben zweideutigen Lage, ein-
mal, daß es einerseits als Ursache auftritt, andererseits wieder als
Wirkung; im ersten Fall ist es voll von Selbstthätigkeit, im letzteren
gekennzeichnet durch eine vollständige Passivität.

Aber keine derselben, auch meine eigene Person nicht ausgenom-
men, ist wahrhaft unabhängig, denn die relative Unabhängigkeit
ist nur ein schwaches Bild der absoluten und vollständigen. Und wenn
ihnen die wesentliche Unabhängigkeit mangelt, so haben sie auch nicht
eine eigentliche Wirklichkeit. Denn so viel ist gewiß, daß jedes Sein
um so mehr Realität besitzt, je mehr es selbstthätig ist. Die Wirkung
besitzt weniger Sein als die Ursache. Ein Wesen, das nicht volle Unab-
hängigkeit besitzt, hat auch keine Realität in der unbestimmten Bedeutung

des Wortes. Woher haben also die Existenzen ihr Sein? Sie haben es nicht von sich selbst, denn es ist unvollständig, getheilt, und erborgt. Von wem also haben sie es? Hier stehen wir vor dem großen Räthsel der Wirklichkeit. Bevor wir jedoch an seine Lösung gehen, fassen wir die bisherigen Bemerkungen in zwei Sätzen zusammen:

1. Die Ursache ist unabhängig von der Wirkung, diese aber ist von jener abhängig.
2. Das Sein, welches sowohl Ursache als Wirkung ist, ist nur relativ unabhängig und relativ wirklich.

7. Es ist klar, daß jedes relativ wirkliche Wesen sein Sein von irgendwelcher Ursache hat, welche, wofern sie auch nur relative Existenz hat, wieder von einer anderen Ursache abhängt. Auf diese Weise ist meine Persönlichkeit das letzte Glied einer unendlich langen Kette von Wirkungen und Ursachen, die sich einander folgen, von denen jede ihr Sein von der vorhergehenden hat und es der nachfolgenden mittheilt. Ähnliche Reihen existiren nicht nur in dem ~~Zeit~~ Nacheinander, in der Zeit, sondern auch in dem Nebeneinander, im Raume, so daß das Universum als ein unübersehbares System von wechselseitigen Ursachen und Wirkungen erscheint. Es behaupten Einige, daß ein solches System von abhängigen Existenzen, nur muß es unendlich sein, in sich alle Bedingungen einer ewigen Existenz hat: daß es bestehen würde in Ewigkeit, weil es keinen Anfang habe. Auf die Bemerkung, daß man sich nichts Abhängiges denken könne ohne ein in sich unabhängiges Sein antworten sie, daß das nicht mehr gilt, wo es sich um eine unendliche Zeit handelt. So tischen sie uns gleichsam wieder eine verbesserte Ausgabe der vierten Antinomie Kants auf, nach

welcher man gleichwohl die Nothwendigkeit des Seins für die Existenz der Welt behaupten und läugnen kann. Die Stelle der Unzählbarkeit abhängiger Wesen nimmt die Unabhängigkeit des absoluten Seins ein. Auf ein solches Raisonnement kann man mit dem kosmologischen Argument antworten, das hinsichtlich der Zukunft der Welt sich auf den Satz stützt: non datur regressus in infinitum" und bezüglich der Gegenwart: daß eine unendlich große Masse eine mechanische Unmöglichkeit ist." Trotz der so ausgezeichneten Grundlage hat dieses Argument, wenn es für sich allein genommen wird, doch keine überzeugende Kraft, denn die erste Antinomie der „Kritik der reinen Vernunft" ist noch nicht widerlegt worden. Man kann in ähnlicher Weise sich eine Welt ohne Anfang und ohne Grenzen denken, wie mit einem Anfang und mit Grenzen. Was die Ewigkeit der Welt betrifft, so unterliegt es keinem Zweifel: da von allen vorchristlichen Denkern nicht ein einziger annahm, daß sie in der Zeit entstanden sei, alle waren im Gegentheil darin einig, daß sie keinen Anfang habe. Das ist der beste Beweis, daß die Existenz der Geschöpfe ab aeterno in sich keine contradictio enthält. Was das anbetrifft, daß die Welt keine Grenzen hat, so ist die Schwierigkeit schon etwas größer. Gleichwohl beweist die mechanische Unmöglichkeit einer unendlich großen Masse nichts dagegen. Der mathematische Raum ist ohne Zweifel unendlich, und in ihm kann man eine unendliche Quantität von Masse auf unendliche Reihen unendlicher kleiner Theilchen vertheilen. Auf diese Weise könnte die Welt einen unbegrenzten Raum ausfüllen, ohne in Etwas jenen Grundsatz der Wahrheit zu erschüttern.

8. Keinen Anfang in der Zeit haben, bedeutet jedoch nicht „ohne Ursache

sein! Man kann sich denken, daß die Welt schon in einer unendlichen Reihe von Jahrtausenden existirte, aber man nicht zugeben, daß sie ihr Sein von sich selbst habe. Die vierte Antinomie Kants hat keinen logischen Halt. Denn man kann sich nicht denken, daß nur abhängige Dinge existiren; dem widerspricht die unmittelbare Erfahrung. Meine Thätigkeiten haben ein abhängiges Sein und ich habe ihnen gegenüber ein vollständig unabhängiges Sein. Die Unabhängigkeit ist kein abstrakter, negativer Begriff wie die Unendlichkeit. Diese ist nur eine logische Antithese zur endlichen Größe, aber sie hat in sich keine Bürgschaft, daß sie wirklich existirt. Ich kann mir eine unendlich lange Linie vorstellen, aber ich habe sie nie in der Wirklichkeit vorgefunden. Ich kenne nur endliche Linien, welche ich in meiner Vorstellung bis zur Unendlichkeit verlängern kann; eine unendliche sah ich noch nirgends, sie ist nur eine Abstraktion meines Denkens, nichts weiter. Ganz anders entsteht der Begriff der Unabhängigkeit. Nicht deshalb, weil ich ein abhängiges Ding sehe, schaffe ich mir irgend eine abstrakte Unabhängigkeit, sondern ich sehe zu gleicher Zeit zwei Gegenstände, von denen der zweite ohne den ersten nicht sein kann. Ich kann thätig sein, oder unthätig bleiben, das ist meine Unabhängigkeit. Ihre Form ist negativ, der Inhalt aber positiv, das Wort ist abstrakt, die Sache aber sehr concret. Es ist das Niemand anders als meine Person, sofern sie die Ursache ihrer Wirkungen ist. Die mathematische Unendlichkeit ist dagegen eine leere Abstraktion, die hinter sich keine Wirklichkeit hat, die Unabhängigkeit des persönlichen Willens ist ein Ausdruck eines wirklichen Verhältnisses, von dem ich unmittelbar durch mein Bewußtsein überzeugt bin. Wenn ich nur von der Außenwelt Kenntniß hätte, in welcher Ereigniß auf Ereigniß, folgt Veränderung auf Veränderung folgt, so würde

ich niemals auf eine unabhängige Existenz kommen. Sogar dem ver-
nünftigen Willen würden die Erscheinungen als Thatsachen vorkom-
men, die sich mechanisch folgen. Alles würde abhängig sein, bedingt und
relativ. Die einzige Stelle, wo ich auf etwas Absolutes stoße, wenn man
den Ausdruck vom Geschöpfen brauchen darf, ist mein Sein, das wie im-
mer gebrechlich, abhängig und begrenzt, in einer Richtung jedoch unab-
hängig ist, wenn es sich nämlich dazu entschließt, die Ursache zu sein, die
in's Sein das hervorruft, was vorher nicht war, meine Thätigkeiten näm-
lich. Dort kann ich einzig auf unmittelbare und positive Art erfahren, was
die Begriffe: Ursache und Unabhängigkeit, Wirkung und Abhängigkeit
heißen. Diese vier Begriffe sind weder dem Verstande angeboren, wie
Descartes, Leibnitz und Wolf lehren, noch aprioristische Kategorien, wie
Kant wollte, sondern sie sind aus der unmittelbaren Erfahrung genom-
men, unverzüglich bekommen sie das Zeichen der Nothwendigkeit, weil
ohne sie weder mein Wesen, noch meine Thätigkeiten möglich sind. Und
wenn sie nothwendig sind, so ist mein ganzes Wesen ihnen unter-
worfen, nicht nur in seinem aktiven, sondern auch in seinem passiven
Theile, nicht nur dort, wo es sich unabhängig, sondern auch dort, wo es sich
im Abhängigkeitsverhältniß erscheint. Ich kann mich überzeugen, daß
sogar dann, wenn ich in hohem Grade in meinen Thätigkeiten, Gedan-
ken oder Absichten, absolut bin, ich mich in einer Art Fesseln der
Nothwendigkeit befinde, ich trage das Joch gewisser Gesetze, welche eben-
so, wie mein ganzes Sein, nicht von mir herrühren, sondern Wirkun-
gen von Ursachen sind, die um so viel vollkommener als ich sind, als
ich selbst, als ich selbst vollkommener als meine Thätigkeiten bin. Ich
kann nicht anders denken, als nach feststehenden Gesetzen und mit

dem gegebenen Material in meinem Innern; ich fühle nicht ohne vorhergehende Bewegung in meinen Nerven, ich bringe keinen Akt des Willens ohne Antrieb hervor, mit einem Worte, ich existire nach Gesetzen, welche ich mir nicht gegeben habe, und die auch nicht abändern kann. Gleich wie der Inhalt, so verlangen auch die Formen meines Seins nach einer Ursache, welche wieder von einer anderen abhängt, diese wieder von einer, und so weiter fort. Es ist kein Ende in dieser Kette abzusehen. Bezüglich der Zeit ist keine Schwierigkeit vorhanden, denn sie ist unendlich. Ich kann vor mir Millionen von Generationen mir denken und doch vermag ich mich nicht in dieser unabsehbaren Folge von Ursachen und Wirkungen aufhalten. Diese Reihe kann nicht eine erste Ursache haben, denn jede relative Ursache hat ein mitgetheiltes Sein, sie muß folglich die Wirkung einer anderen Ursache sein. Mit Recht sagen der Kriticismus und Materialismus, daß man auf dieser Jakobsleiter nicht zu Gott gelangt. Er ist weder der erste in der Zeit noch irgendwo im Raume, sondern hinter beiden.

9. Nicht deshalb sind wir genöthigt, bei dem unabhängigen Sein stehen zu bleiben, weil die Folge der unabhängigen Wesen im Stande ist zur Unendlichkeit zu gelangen, sondern weil keine von beiden gedacht werden kann ohne die Quelle der Unabhängigkeit, aus welcher sie selbst ihr Sein schöpft. Die unendliche Reihe der begrenzten und relativen Wesen ist trotz ihrer Unendlichkeit Uebermittelung ~~ein abhängiges~~ Seins. Gleichwie ein Thaler, auch wenn er noch so lange im Kurs war, sich nicht in einen Dukaten verwandelt, denn weder die Zeit noch das Uebergehen von einer Hand in die andere, vermag das Silber in Gold zu verändern, so bleibt auch das abhängige Sein immer abhängig, wenn es auch durch tausend

von Vermittlern hindurchginge. Durch die Analyse des Selbstseins,
denn dieses allein ist uns am genauesten bekannt, gelangen wir
gerade zu dem unabhängigen Wesen mit derselben Nothwendigkeit,
mit welcher wir unsere Thätigkeiten uns selbst zuschreiben. Wenn es
kein absolutes Sein gäbe, so wären wir auch nicht, denn unser relati-
ves, unvollständiges Existiren trachtet nach Vervollständigung im absoluten,
vollkommenen Wesen. Nehme ich nun als Ausgangspunkt den Begriff der
Causalität an, so komme ich zu folgendem Grundprinzip der Wirklichkeit:

„Jedes abhängige Sein, hat den Grund seines Seins im unabhängi-
gen Sein."

Wenn ich aus diesem Grundsatz, der ebenso nothwendig und verbin-
dend ist, wie das Grundprinzip des Erkennens, alle in ihm enthaltenen
Folgerungen ziehe, so bekomme ich einen genauen Begriff vom unab-
hängigen Sein, nicht durch aprioristische Beweisführung, sondern indem
ich den ganzen Inhalt aus der unmittelbaren Erfahrung hernehme,
welche mir zwar beschränkte aber genaue Kenntnisse von Abhängig-
keit und Unabhängigkeit, von der Ursache und Wirkung vermittelt.
Man muß nur jedes Abhängig sein und Gewirkt sein bei Seite schaffen,
dann erweitern sich die Merkmale der Unabhängigkeit und der Ursache,
befreit von den Banden der menschlichen Persönlichkeit, zum vollständigen
Begriff der absoluten Persönlichkeiten.

IV. Es verschwinden dann zuerst die Grenzen, in welchen sich mein Sein
bewegt: die Kategorien der Bewegung, der Zeit, und des Raumes. Ein
in der vollen Bedeutung des Wortes unabhängiges Wesen, wird nicht in
der Zeit sein und deshalb auch nicht Veränderungen unterliegen, es
wird nicht im Raume sein, deshalb überall gegenwärtig; es wird nicht

in der Bewegung sein, welche sich nicht denken läßt ohne fortwährende Veränderungen, es wird sich also im fortwährenden Gleichgewicht befinden. Unser Sein kann ein passives und ein aktives sein, aber das unabhängige Sein kann niemals ein leidendes sein, und in Folge dessen kann es nie Wirkungen ausgesetzt sein; denn, wenn es solche erleiden würde, würde es seine Unabhängigkeit einbüßen. Da es niemals Wirkung ist, wird es immer Ursache sein, denn Alles, was ist, muß entweder Ursache oder Wirkung sein. Es giebt aber viele Arten von Ursachen, wir werden indeß unser Augenmerk einzig auf die primären und sekundären richten. Diese Beziehung ist eine einfache und klare, so daß sie sich von selbst versteht. Ein Feldherr z. B. der eine Abtheilung Soldaten auf Recognoscirung ausschickt, ist die erste Ursache der Expedition, die Soldaten eine secundäre. Ebenso wird der Baumeister die primäre Veranlassung eines Gebäudes sein, jeder seiner Arbeiter aber erst die secundäre. Es ist klar, daß die secundäre Ursache immer die abhängige ist, denn sogar das, daß sie Ursache ist, hat sie nicht aus sich, sondern von der ersten Ursache. Bei einer solchen Eintheilung der Ursachen kommt das unabhängige Sein augenscheinlich unter den ersten zu stehen, denn, wenn die primäre Ursache von einer anderen beeinflußt thätig wäre, so würde sie nicht mehr unabhängig sein. In dieser Bedeutung kann man sie die erste Ursache nennen, nicht als ob sie die erste in der Reihenfolge und in der Zeit wäre, sondern weil sie über sich keine andere hat. Aber sie hat eine solche auch nicht einmal neben sich. In der zeitlichen Welt bringen mehrere primäre Ursachen ein gemeinschaftliches Resultat hervor. Licht, Wärme, Luft, Nahrung erhalten in gleicher Weise das menschliche Leben, es gehört Allen zugleich an.

Wenn eine von diesen Ursachen fehlen würde, wäre das Leben unmöglich, sie sind folglich in ihren Wirkungen wechselseitig von einander abhängig. Die wahrhaft unabhängige Ursache kann nicht in einer ähnlichen Gemeinschaft handeln, sie würde dann in ihren Wirkungen von den theilnehmenden Faktoren abhängig sein. Sie bringt alle ihre Wirkungen hervor und daher wird sie eine einzige sein, nicht nur mit Rücksicht auf die Wirkungen, sondern auch in der anderen Bedeutung, daß nämlich neben ihr keine andere primäre Ursache existirt. Sonst hätten wir zwei unabhängige Ursachen, was eine Unmöglichkeit ist. Denn entweder können sie auf einander einwirken, oder sie können es nicht. Ersteren Falls sind beide abhängig, denn auf einen einwirken heißt so viel, als ihn von sich abhängig machen. Im zweiten Falle würden sie ebenfalls abhängig sein, denn sie könnten nicht auf sich einwirken. Eine solche Unmöglichkeit würde der Abhängigkeit gleich kommen, wenn auch nicht von einer höheren Ursache, so doch wenigstens von einem Gesetze. In jeder Hinsicht wird also die wahrhaft unabhängige Ursache eine einzig in ihrer Art sein.

11. Auf diesem deduktiven Wege kann man, indem man sich immer auf die logischen Faktoren der Unabhängigkeit stützt, zeigen, daß jene einzige und letzte Ursache nicht zusammengesetzt sein kann, denn im entgegengesetzten Falle wird sie in ihrer Thätigkeit von der Ordnung und der Harmonie ihrer Theile abhängen. Sie muß ferner Selbstbewußtsein haben, denn ohne dieses würde sie nur nach Art einer blinden Kraft unter dem Einfluß selbstbewußter Kräfte stehen; sie muß schließlich einen freien Willen haben, wenn sie nicht eine fremde Determination werden will. Es ist hier jedoch nicht der Ort, in ganz beson-

derer Reihe sich über die Eigenthümlichkeiten ihrer Natur zu verbreiten; ich will nur bei einer Eigenschaft länger verweilen, weil diese geradezu zu dem Problem der Realität in einigen Beziehungen steht. Die letzte absolute Ursache zeigte sich uns als die am vollständigsten unabhängige und was damit verknüpft ist, als die am meisten reale. Wie aber entstand neben ihr ein relatives, niedrigeres, abhängiges Sein? Was veranlaßte das absolute und in sich ruhende Sein, aus sich herauszutreten und sich in irgend einer zeitlichen, begrenzten, vergänglichen und gebrechlichen Wirklichkeit zu wiederholen? Welches Verhältniß besteht zwischen der absoluten Ursache und der vollendeten Wirkung einerseits, zwischen der unerschöpflichen Quelle und dem winzigen Abfluß andererseits? Bei dem gefährlichen Uebergang von der Absolutheit zu dem relativ existirenden Dasein ging die Mehrzahl der neueren Systeme zu Grunde, weil sie entweder der ersteren nothwendige Beziehungen oder der anderen absolute Eigenschaften zuschrieb. Nur ein Begriff kann uns vor dem Sturz in diesen Abgrund retten: Das absolute Thun. Es ist das sein hauptsächlichstes und wesentliches Kennzeichen, daß es seine ganze Wirklichkeit aus sich zum Vorschein bringt, indem sie es sich ohne Werkzeug, ohne Material und ohne Hilfe verwirklicht. Das abhängige Thun dagegen gelangt immer durch ein Werkzeug zum Ziel, es vollendet sich mit Hilfe eines Materials, es sieht sich nach Unterstützung um; darin besteht eben seine Abhängigkeit. Für dasselbe ist keine Stelle in dem absoluten Sein, dieses vollendet oder schafft sich ohne Weiteres.

12. Den Begriff des Schaffens, der lange Zeit hindurch aus der neueren Philosophie verbannt war, führten gewissenhafte und umsichtige

Denker in sie wieder ein, nur geben sie ihm eine ungewöhnliche Bedeutung; der jüngere Fichte, der mit richtigem Blick erkannte, daß der Theismus sich schon diesen Begriff nicht behalten kann, sagt: „ein Geschöpf sein" heißt von Gott abhängig sein. Eine solche Bedeutung wird durch weitere Betrachtungen sehr dunkel; daß der Inhalt der Welt im Grunde unveränderlich, daß kein Geschöpf weder Anfang noch Ende haben kann, denn in diesem Falle wäre es nicht wirklich geschaffen, daß endlich das Schaffen ex nihilo direkt zum Pantheismus führe." Mein Vater bemerkte schon, daß es schwer sei, sich ein Entstehen aus Nichts vorzustellen, der Sohn vergrößerte die Schwierigkeit um das doppelte. Er glaubt, daß das Entstehen in der Zeit für das Geschöpf gleichgiltig sei, daß es ebenso gut entstehen, als nicht entstehen konnte. Dieses sogar zugegeben fällt es uns schwer, auch den weiteren Schluß hinzunehmen, daß das „ex nihilo" nicht die nothwendige Bedingung des Schaffens sei, denn seine eigentliche Bedeutung ist „einstens." Man muß diese beiden Merkmale vollständig von einander halten, die eine ist nothwendig, die andere zufällig. Das Sein aus Nichts ist für das Schaffen nothwendig, dagegen gleichgiltig ist es, „ob es einstens entstand." Man kann sich ein Geschöpf denken, welches niemals entstand, aber auch das muß ein Sein aus Nichts haben. Die ganze Schwierigkeit liegt darin, daß die Zeit, ebenso wie der Raum nicht hinter das geschaffene Sein reichen. Trotzdem verlängern wir sie hinter ihre natürlichen Grenzen, denn die Natur unseres Denkens verlangt das. Wenn wir uns also eine Zeit vor dem Schaffen vorstellen, wo noch nichts war, so befinden wir uns wieder in derselben Täuschung, als wenn wir hinter der Welt einen leeren Raum annehmen wollten. Die Zeit

nahm ihren Anfang mit dem Schaffen, und jenes Nichts bedeutet nur, daß das geschaffene Ding nicht ein Sein aus sich hat, sondern ganz und gar dasselbe von einer Ursache entlehnte, die vor jeder Zeit war. Behaupten also, daß Etwas nicht aus Nichts entstand, heißt, denselben gerade zu den Charakter des Geschöpfes nehmen. Denn wenn auch die Möglichkeit „eines ewigen“ Schaffens zugegeben wird, so läßt sich leicht zeigen, daß eine solche „Ewigkeit“ keine wahrhafte ist. Denn die Ewigkeit ist die dauernde Gegenwart, welche nur dem unveränderlichen Sein zukommt, dem veränderlichen Sein aber keinen Antheil daran gewähren kann. Es wird also ein solches Sein von Ewigkeit sein, das heißt, man kann in ihm keinen Anfang wahrnehmen, aber es wird nicht vor der Zeit sein, denn diese entstand mit ihm.

13. Fichte sieht die Abhängigkeit der geschaffenen Dinge von Gott nicht darin, daß dieselben ihr Sein, sondern nur ihre Form und Ordnung von ihm haben. Die Welt stellt sich ihm als ein Ganzes, voll von Harmonie und wechselseitiger Uebereinstimmung vor, und diese kommt nothwendig von Gott. Die Elemente der Welt seien nie entstanden, aber daß sie sich an einem Orte zusammenfanden, zu einem harmonischen Ganzen sich vereinigten, und in demselben trotz fortwährender Veränderungen ausharren, das sei das Werk des Schöpfers. Gleich fruchtbaren Samenkörnern säe er seine Gedanken in die Materie, wo sie dann unter dem Einfluß äußerer Verhältnisse keimen, wachsen und zu herrlichen Organismen sich entwickeln. Eine solche Vorstellung hat Fichte von dem Schöpfer, sie ist zwar eine poetische, hält aber nicht die philosophische Probe aus. Obwohl ich mit ihm und seinen Anhängern manchen Gedanken gemeinsam und sogar einen ähnlichen

Ausgangspunkt habe, weil auch er das Philosophiren auf eine psy-
chologische Grundlage stützt und die Abhängigkeit des geschaffenen
Seins für den sichersten Beweis eines unabhängigen hält, kann ich
mich doch mit einer so unvollständigen Auffassung des Schöpferbegriffs
einverstanden erklären. Den Gedanken hat er nach meiner Mei-
nung, wie viele Andere von Herbart entlehnt. Dieser hat das nicht ge-
ringe Verdienst, daß er das teleologische Argument, das durch die „Kri-
tik der reinen Vernunft" untergraben war, aufs neue zur Bedeutung
erhoben; allein er blieb auch leider bei ihm stehen. Die Faktoren seiner
der Wirklichkeit (die Realen) sind unveränderlich und ewig, nur die Zu-
sammenstellung, die Organisation und ihre Ziele sollen sie von Gott
haben. Fichte wiederholt dasselbe, worin er mit sich selbst in Widerspruch
geräth. Wenn Geschöpf bedeutet von Gott abhängig sein, so frage ich, wes-
halb soll es nicht ganz abhängig sein? soll es nur in der Form von Gott
abhängig sein, im gestaltlosen materiellen Sein aber unabhängig?
Handelt doch die unabhängige Ursache ohne Werkzeug und arbeitet sie
ohne Stoff. Wenn sie nur das, was schon ist, zusammen- oder auseinan-
dersetzen, sammeln oder zerstreuen darf, so wird das für sie ein Stoff
sein, dessen sie nicht braucht. Sie kann keine unabhängige gesetzgebende
Gewalt haben, wenn sie nicht auch das Sein selbst ertheilt. Wenn die
Substanz der Welt nicht aus Nichts entstand, so hat sie ihr Sein aus sich.
Dieses Sein, obwohl seiner Haupteigenschaften baar, muß, wenn es über-
haupt sein soll, auf irgend eine Weise sein, es muß eine Form oder eine
Qualität haben. Eine materia prima, von der man überhaupt nicht sagen
kann, was sie eigentlich ist, ist nicht nur ein non ens, sondern ein Un-
sinn, den man in die Philosophie nicht einführen darf. Wenn aber

das Allsein irgend eine Eigenschaft hat, so muß der „unabhängige" Or-
ganisator der Materie mit ihm rechnen und sich nach ihr richten, und
das ist schon keine geringe Abhängigkeit. Eine grössere besteht darin, daß
er neben sich ein zweites Sein hat, das zwar etwas geringer steht, aber
eben so alt ist. Wir sahen oben, daß die wahrhafte Unabhängigkeit
nicht ein solches gemeinsames Existiren zweier Seinarten gestattet,
sie müssen wenigstens im Gedanken nach einander sein und zwar auf
die Art, daß eins ex se und daß das andere ex nihilo sein wird. Es
zeigt sich also, daß Fichte zwar einen guten Gedanken hatte, aber nicht
den Muth ihn zu Ende zu führen. Er blieb auf der Hälfte des Weges stehn.
Bei der Analyse des Begriffes richtete er seine Aufmerksamkeit nur auf
die Form, aber den Inhalt berücksichtigt er nicht. Er hat ~~das~~ Recht, daß
das unabhängige Wesen Form und Gesetze giebt, aber er irrt, wenn er
behauptet, daß es nicht auch den Inhalt gebe. Ebenso basirt bei ihm ~~die~~
Abhängigkeit der zeitlichen Wesen darauf, daß sie eine Form von ir-
gendwoher haben, aber ihr Inhalt bleibt unabhängig. Das heißt eine
halbe Wahrheit und einen halben Irrthum zu einem unnatürlichen
Bündnisse zu vereinigen, und so geschah es denn auch, daß er weder eine
vollständige Abhängigkeit, noch eine wahre Unabhängigkeit hat. Er hat
nur den alten Dualismus Plato's von einem ordnenden Gotte und ei-
ner ordnungslosen ewigen Materie wiederholt. Ein solcher Dualismus
ist jedoch für den menschlichen Geist unerträglich, er fordert entweder
ein vollständiges Unterwerfen des relativen Seins unter das absolute,
oder er wirft sich dem Materialismus oder Pantheismus in die Arme.

14. Zu einer eingehenderen Behandlung des Begriffes von der absoluten
Unabhängigkeit veranlaßte mich außer der denselben eigenen

schen Bedeutung auch die nur zu sehr verbreitete Ansicht, welche leider sogar die Autorität Herbarts für sich hat, daß man von dem höchsten Wesen auf wissenschaftlichem Wege nichts wissen, noch daß man eine systematische natürliche Theologie aufbauen könne. Aus den vorhergehenden Betrachtungen, welche ich angestellt habe, ergiebt sich, daß wir aus der unmittelbaren Erfahrung einige allgemeine und nothwendige Begriffe haben, welche unter einander verbunden sind und sich auf ein gemeinsames Prinzip stützen. Wir haben also alle Bedingungen bei der Hand, welche nöthig sind, eine systematische Wissenschaft zu begründen. Und diese hört nie auf eine reale zu sein, weil alle ihre Folgerungen sei es auf negative oder positive Weise, in den Thatsachen des persönlichen Lebens und der unmittelbaren Erfahrung sich bewahrheiten. Ich bin abhängig und unabhängig, relativ und absolut, je nachdem ich entweder mein ganzes Wesen und seinen Anfang, oder nur auf einige seiner Erscheinungen und Folgerungen, die sich aus ihnen ergeben, in Betracht ziehe. Die Wirklichkeit ist unbezweifelt, aber sie ist voll sich widersprechender Eigenschaften, von denen man sie, indem man sie durch eine andere Wirklichkeit vervollständigt, frei machen kann, welche ihr sowohl Sein als auch die Formen des Seins zutheilt. Wenn jeder Begriff durch die Werkstätte des metaphysischen Denkens hindurchgehen muß, so muß man auch der endlichen Persönlichkeit diesen Dienst erweisen, was aber nach der Entfernung des unabhängigen Seins aus der Metaphysik nicht möglich ist. Deshalb nennt auch Aristoteles die Philosophie von ihrem Haupttheile Theologie, welche Definition mit der oben gegebenen nicht nur in Widerspruch steht, sondern sie sogar ergänzt. Die Philosophie nämlich hat sich nicht mit diesem

oder jenem Sein zu beschäftigen, nicht mit dieser oder jener Erschei-
nung, sondern mit dessen Wesen, dem Sein, soweit es Sein ist. Gestützt
auf die unmittelbare Erfahrung, nachspürend den Gesetzen, welche im
selbstbewussten Leben zur Geltung kommen, würde sie nur unvoll-
ständig ihre Aufgabe lösen, wenn sie sich auf das abhängige Sein be-
schränkte. Schon das Erkenntnisprinzip selbst, welches ich im ersten
Abschnitte dargelegt habe gestattet dies nicht. Denn wenn ich nicht nur
unmittelbar weiß, daß ich bin und was ich thue, sondern auch alle nothwen-
digen Bedingungen und Gesetze meines persönlichen Daseins und mei-
nes Handelns kenne, so ist es klar, daß in der Zahl jener Nothwendigkei-
ten in erster Reihe das unabhängige Sein sich befinden wird. Es zeigte
sich Alles das nothwendig, ~~wesshalb~~, was ich nicht läugnen kann, ohne
das eigene Wesen zu negiren. Nun giebt es aber nur ein absolut
nothwendiges Wesen und das ist das unabhängige Sein. Alle anderen
Wesen sind nur bedingungsweise nothwendig, wenn meine Person
auf diese oder jene Art existiren soll; aber ich könnte ohne sie ganz
gut existiren jedoch mit der Annahme, daß außer mir immer ein
unabhängiges Sein existirt. Ohne dasselbe ist jede Existenzweise,
gleichviel ob mit der Welt oder ohne sie, für mich unmöglich. Deswe-
gen verdient auch jenes Sein vor Allem die Aufmerksamkeit des
Philosophen, denn es ist die vorzüglichste Nothwendigkeit. In ihr erst
haben alle anderen Arten der Nothwendigkeit ihr Prinzip und
ihre Berechtigung. Nur sie eigentlich ist wahrhaftig; Alles andere hat
ein erborgtes Sein; sie ist immer das, was sie ist. Alles andere ent-
steht, wie sie es will, verändert sich und vergeht, wie sie es will.
Wollen wir also das Wesen des Seins kennen lernen, den unmittel-

baren Inhalt der Wirklichkeit, der Gesetze des Lebens und des Handelns, so müssen wir uns zum Absoluten und unabhängigen Wesen hinwenden, weil dasselbe alles andere erklärt. In diesem Sinne sagt Aristoteles, nachdem er an unzähligen Stellen daran erinnert hat, daß die Philosophie mit dem Sein sich beschäftige, insoweit es Sein ist, offen heraus, daß, wenn es keinen Gott giebt, es auch keine Philosophie gebe und daß dann ihre Stelle die Physik einnehme. (Met. V.1.), weshalb er die Philosophie geradezu Theologie nennt. Das übrige menschliche Wissen vertheilt er auf die Physik und Mathematik. Und mit Recht; denn wie wir uns oben überzeugt haben, liegen die Geheimnisse des Seins in Gott offen und können nur in ihm erkannt werden. Der Philosophie die Erforschung des Seins zuweisen und nicht gestatten wollen, daß sie sich mit höchsten Höchsten, mit Ewigen, Unveränderlichen, Absoluten befasse, heißt so viel, als sie zu einer vergeblichen Arbeit verurtheilen und ihr alle Lebenskräfte entziehen.

V.

Philosophie und Wissenschaften.

1. Aristoteles war der erste, welcher die Philosophie sich mit dem allgemeinen Sein beschäftigen ließ, den anderen Spezialwissenschaften aber das Besondere anwies. Es ist jedoch ungemein schwer, diese Theilung durchzuführen. Man kann das allgemeine Sein nicht anders kennen lernen, als in dem besonderen, und umgekehrt kann man dieses nicht verstehen ohne das erstere. Daher wird die Philosophie bisweilen eine Spezialwissenschaft, und die speziellen Wissenschaften müssen oft philosophiren. Es ist jedoch nothwendig, das wechselseitige Verhältniß beider anzudeuten, wenn wir uns von ihnen einen genauen

Begriff verschaffen wollen. Heute steht es, wie ich im Eingange erwähnte, mit diesem Verhältniß sehr schlecht. Die Specialisten halten die Philosophie nicht für eine Wissenschaft, sondern für eine Art Sophistik, die, wie zu Zeiten Platon's, dem Nichtsein nachjagt, und sogar der Name Metaphysik wirklich beweise, denn hinter der Welt existiere Nichts. Deshalb schreiben sie ihr auch keine Verdienste zu, und wenn sie zufällig einmal auf einen verwerthbaren Gedanken käme, so leiste sie damit keinen viel grösseren Dienst als jene Arbeit und Ordnung scheuenden Abenteurer in Amerika, welche ja auch als Pioniere der Civilisation betrachtet werden können.

2. Diese Art von Urtheilen darf man nicht für das letzte Wort der Wissenschaft halten; es sind das augenblickliche Ergüsse einer schlechten Laune oder sie rühren von der Unkenntniß der Sache her; aber obwohl sie aus diesem Grunde bei den Specialisten überwiegen, so ist doch die Zeit nicht fern, wo sie ~~[illegible]~~ einer ruhigeren Stimmung Platz machen werden. Die Specialisten fühlen es selbst, daß wenn man ihren Wünschen willfahren würde und die Philosophie gänzlich vom Schauplatz des menschlichen Wissens abträte, eine unerhörte Geistesbarbarei hereinbrechen müßte. Die Erfahrungswissenschaften würden dafür keinen Rath haben: jede würde allmälig, anstatt ein selbstständiges Suchen der Wahrheit zu sein, in eine Art praktischer Routine verfallen, dienstbar den jeweiligen Bedürfnissen des Augenblicks. Hoffen wir also, über kurz oder lang eine Veränderung zum Bessern, die um so leichter eintreten kann, als die gegenwärtigen gespannten Verhältnisse überhaupt nicht alt sind. Jahrhunderte lang waren sie nicht bekannt, sogar nicht einmal geahnt. Einst war die Philosophie die

einzige Wissenschaft. Wer immer den heißen Durst des Wissens lö-
schen oder eine höhere geistige Bildung sich aneignen wollte, der ver-
traute sich ihr an, um in Alles eingeweiht zu werden, was in jener
Zeit dem menschlichen Verstande zugänglich war. Man beschäftigte
sich in gleicher Weise mit Gott, wie mit dem Menschen und der Na-
tur. Der Philosoph war Mathematiker und Physiker, Moralist und
Gesetzgeber, im Falle der Noth auch Grammatiker und Archäolog, und
wiewohl man einige Theile des menschlichen Wissens von einander
unterschied, indem man die einen als vorbereitend, die anderen
als den wirklichen Inhalt des philosophischen Wissens betrachtete, ließ
man doch jeden dieser Theile seinen ganzen Werth aus der Philo-
sophie entnehmen, ohne sie hatte das Wissen kein lebendiges Interesse.

2\. Erst in Folge der sich steigernden Bedürfnisse des praktischen Lebens
und sicher auch unter dem Einfluß pythagoräischer Forschungen, zweig-
te sich von der Philosophie die Mathematik ab. Seitdem haben wir
eine besondere „Wissenschaft“, denn die Mathematik heißt griechisch
„Wissenschaft“ betrachtet als die Einleitung zur Philosophie, entwickelt
sie sich selbstständig und hat mit ihr nichts mehr zu schaffen. Es traten
Mathematiker auf, welche von Philosophie nichts verstehen, wiewohl
es keinen Philosophen giebt, der nicht Mathematiker wäre. Diese er-
ste Trennung vollzog sich ohne Geräusch und Feindseligkeit; beide Theile
blieben scheinbar in gutem Einvernehmen. Sokrates unterhält sich ger-
ne mit Mathematikern und nirgends lesen wir, daß er sie verächtlich
behandelt hätte, oder daß sie seine Beweisführungen für Träumereien
gehalten haben. Uebrigens stützt sich die Mathematik nicht auf Er-
fahrungen, ihr Uebergang in eine Specialwissenschaft verminderte

nicht der Reichthum des natürlichen und historischen Wissens, das auch nach wie vor mit der Philosophie vereint blieb. Ein redender Beweis ist Plato, der außer der Mathematik keine Spezialwissenschaften kennt. Seine Philosophie umfaßt das gesammte menschliche Wissen, und wenn man in ihr eine gewisse Gliederung wahrnehmen kann, so ist diese noch so unentwickelt, wie die Gliedmaßen im Embryo. Es ist wahr, daß er sich bisweilen vorzugsweise mit Politik oder Ethik, bisweilen mit der Natur, der Mathematik oder der Etymologie der Wörter beschäftigt, indeß ist doch keiner seiner Dialoge ein wissenschaftlicher Vortrag im modernen Sinne. Wo auch immer er beginnt, stets kehrt er schließlich zur Idee zurück, denn die ist nicht nur für die Philosophie, sondern auch für das ganze menschliche Wissen der Hauptgegenstand.

3. Das sich gegenseitige Durchdringen aller Theile des philosophischen Wissens hörte mit Aristoteles auf. Ein ungemein systematischer Kopf, wie er war, ordnete er Alles, was ihm unter die Hände kam. Aber will man Ordnung schaffen, so muß man manches umstellen, und vieles bei Seite schieben. In Folge dieses Verfahrens wurden die Logik, die Psychologie, die Ethik zu selbstständigen Wissenschaften. Gleiches widerfuhr der Physik, der Astronomie, Zoologie und Meteorologie. Es blieb nur die Metaphysik, oder die Wissenschaft vom Sein als solchem zurück, die seitens erste Philosophie d. h. die Hauptphilosophie oder Theologie genannt wurde. Die Naturwissenschaften bilden die zweite Philosophie d. h. ein Wissen zweiter Ordnung. Aber es giebt wenige Menschen, welche das ganze Gebiet der Wissenschaften beherrschen, besonders, nachdem Aristoteles dasselbe so unendlich bereichert hatte. Im gan-

zen Alterthum findet sich Niemand, der mit ihm in dieser Hinsicht verglichen werden könnte. Schon die nächsten Nachfolger, rissen, um mich eines Bildes zu bedienen aus seiner gewaltigen Encyklopädie einzelne Hefte heraus, (indem) die einen sich ausschließlich mit der Physik, die anderen mit der Ethik, andere wieder mit logischen Untersuchungen beschäftigten. Diese Geistesrichtung kam zum vollsten Ausdruck in Alexandrien, wo ein paar Dutzend Spezialwissenschaften unabhängig von einander sich entwickelten. Man zählte ihrer schließlich so viele, daß die Einheit des menschlichen Wissens ernstlich gefährdet schien. Trotzdem wurde die Philosophie durch die fortwährenden Separationen nicht berührt, alle berühmten Denker nach Aristoteles bis auf Boethius behandeln neben der Metaphysik nach Möglichkeit die ganze Physik oder doch ihre wichtigsten Theile, und diese Personalunion dauerte bis zum Ende des vorigen Jahrhunderts.

4. Wir begegnen zuerst der Scholastik des Mittelalters, die ihr imposantes Gebäude auf den Schultern des Aristoteles errichtete. Die Physik blieb ein Theil der Philosophie, und weder in der Methode noch in der äußeren Form unterscheidet sie sich von der Metaphysik. Man brachte in ihr Alles unter, was man von der Natur wußte, und obgleich die Koryphäen jener Zeit, Albertus Magnus, der hl. Thomas, Duns Scotus sie nicht auf einen höheren Standpunkt brachten, so wissen sie das Alles, was man in ihr vor ihnen gemacht hatte. Dieses freundschaftliche gegenseitige Verhältniß änderte sich in Nichts nach dem Verfalle der Scholastik. Baco von Verulam theilt die Erscheinungen des geistigen Lebens in drei Klassen: in Poesie, Geschichte und Philosophie. Unter der letzteren verstand er alle Wissenszweige, welche im Grunde genommen mit der Philosophie eins sind.

philosophiam et scientias pro eadem re habemus. Nach ihm kennt Descartes, der in demselben Buche außer der Theorie des menschlichen Wissens, in allgemeinen Umrissen die Mechanik, Astronomie, Physik, Chemie und die Physiologie der Sinne behandelt. Das Buch führt den Titel: principia philosophiae; es ist ein klarer Beweis dafür, daß man die Specialwissenschaften für Theile der Philosophie in der allgemeinsten Bedeutung des Wortes ansah. Hobbes nennt irgendwo die Philosophie die Wissenschaft von den Körpern, scientia corporis. Keinen Körper will er von ihren Untersuchungen ausgeschlossen wissen: „subjectum est philosophiae corpus omne, quod generari vel aliquam habere proprietatem intelligi potest." Es ist bekannt, daß er auch Gott und die Seele Körper nennt. Daher hält man ihn für einen Atheisten. Wenn er dies wirklich war, so wird seine Philosophie mit der Physik identificirt; wenn er aber unter Körper das verstand, was die Scholastik unter Substanz, dann begreift er seine Philosophie, die ebenso umfassend, wie die des Aristoteles ist, außer der Metaphysik alle Natur- und historischen Wissenschaften. Newton schließlich benennt sein unsterbliches Werk, in welchem er die Gravitationstheorie, die Optik und Akustik u.s.w. vorträgt, philosophiae naturalis principia mathematica, und folgt darin der Sitte seiner Nation, welche heute noch die Physik natural philosophy nennt. Einer seiner Schüler Sigorgne lehrte in der Sorbonne „die Philosophie Newtons" und gab heraus eine „Introduction à la philosophie de M. Newton." In Deutschland las Wolff die Philosophie neben der Physik und Mathematik; und Kant, um mit ihm zu schließen, that dasselbe. Er hielt Vorlesungen über Mathematik, Physik, Meteorologie, physikalische Geographie und Astronomie. Aus diesem

kurzen historischen Ueberblick geht klar hervor, daß es bis zum Ende
des vorigen Jahrhunderts keinen namhaften Philosophen gab, der nicht
zugleich Specialist in den Naturwissenschaften gewesen wäre, sowie es
andererseits keinen Naturforscher gab, der nicht seine Disciplinen
als Theile der Philosophie betrachtet hätte. Die Physik und die Metaphy-
sik verharrten in der größten Eintracht, und was das Wichtigste war,
man ließ keinen Unterschied zu zwischen Naturphilosophie und Naturwis-
senschaft. Der Urheber dieses Unterschiedes, wie so vieler anderer bis
jetzt noch nicht entfernter Mißverständnisse ist der Verfasser der „Kri-
tik der reinen Vernunft.“

5. Dieser außergewöhnliche, aber unter einem unglücklichen Stern ge-
borne Mann, denn er brachte mit seinen Lehren mehr Schlechtes in die
Philosophie, als er Gutes durch seine Verdienste in ihr wirkte, bildete
sich ein, daß man ähnlich, wie in der Mathematik so auch in der Phy-
sik aus allgemeinen angeborenen Formen des Denkens ohne Hilfe der
Erfahrung die Hauptgesetze der Natur construiren könne. Er unterzog
sich der undankbaren Arbeit, eine metaphysische Physik a priori zu schrei-
ben, in welcher er alle Behauptungen zusammenstellte, die ihm die
Frucht der reinen Speculation zu sein schienen. Wenn man über sie
nachdenkt, so kann man nicht aus der Verwunderung herauskommen,
daß ein so tüchtiger Naturforscher ernst meinen konnte, man könnte
a priori, ohne jegliche Erfahrung, das Wesen der Materie erkennen.
Diese Täuschung entstand daher, daß die Physik ihr mathematisches, von
der Induktion unabhängiges Gebiet hat, aber auch dieses würde für
den Verstand ohne die unmittelbare Erfahrung unzugänglich sein, aus
der wir nicht nur die Gesetze des Raumes, sondern auch die der Zeit und

Bewegung entlehnen. Die Geschichte der Naturwissenschaften beweist zur Genüge, daß jene aprioristischen Behauptungen sehr spät entdeckt wurden und eine sogar, die von der „Erhaltung der Kraft" erst in der neuesten Zeit. Soviel ist gewiß, daß Kant's „metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft" und der erste Theil der „Kritik der reinen Vernunft" in den deutschen Köpfen die Ueberzeugung hervorriefen, daß Philosophie ohne die Erfahrung mehr von der Naturwissenschaft ko, die Physik mit Hilfe der Erfahrung. Es entstand eine Schule von Naturphilosophen, welche mit Geringschätzung auf die „mühevollen Untersuchungen der Fachmänner herabsahen. Schiller, der nebenbei gesagt, von Kant nicht viel verstand, (beklagt sich über die Gemeinheit der Naturforscher seiner Zeit) Schelling hält Boile, Newton und andere großen Denker für Dummköpfe, welche die Physik zu Grunde gerichtet haben, und ~~letztere~~ verspricht an Stelle dessen seinen Schülern nicht nur eine neue Naturphilosophie, welche mit der damaligen Physik und der Außenwelt überhaupt nichts gemein haben sollte, sondern sogar ein neues Organ, „die Anschauung und das Begreifen", mit Hilfe dessen sie all' die Wunder dieser neuen Welt sehen würden. Es ist schwer zu begreifen, wie die öffentliche Meinung solche Träumereien mit Lobpreisungen erheben konnte, die heute nur das Gefühl tiefen Mitleides erregen. Schelling ernüchterte im Kurzen und gab sich ernsteren Studien hin, aber es blieben nach ihm Schüler zurück, welche seine Gedanken in vollständige Systeme brachten z. B. Oken und [illegible] von Schubert. Diese verstanden wenigstens etwas von der Naturwissenschaft, aber neben ihnen hielten Hegel und seine Schule es für ihre Pflicht, mit der Hintansetzung aller Erfahrung und sogar im Widerspruch zu ihren Resultaten Alles auf's Neue zu erklären. Am Ende schufen sie sich eine besondere Natur, die nichts mit der

wirklichen gemein hat, wodurch sie die Naturforscher zu einem vollständigen Bruch mit sich nöthigten. Gleichzeitig erhoben sich die Naturwissenschaften zu einer ungewöhnlich hohen Bedeutung und gewannen immer mehr an Achtung und Sympathie in dem Maße, als nach dem Verfall des Hegelianismus die Verödung, welche er in den Gemüthern herbeigeführt hatte, immer deutlicher wurde. Die Naturphilosophie wurde ein Gegenstand allgemeinen Gespöttes und sie büßte jetzt hart für die früheren Verhöhnungen der Naturwissenschaften. Etwas anderes ist jedoch die Naturphilosophie Schellings oder Hegels, und etwas anderes die Philosophie; die Physik bedarf keiner besonderen Naturphilosophie, die eine reine Utopie ist, aber ohne Metaphysik kann sie nicht existiren. Sie muß deshalb zu dem alten Bündniß mit ihr zurückkehren, was um so leichter sich wird bewirken lassen, weil die Entzweiung zwischen der vermeintlichen Naturphilosophie und der wirklichen Physik, hervorgerufen durch Kant und in der Schule Hegels auf die äußerste Spitze getrieben, nicht über die Grenzen Deutschlands hinauskam. Andere Nationen verstehen, wie einstmals, so auch jetzt unter Naturphilosophie einfach Naturwissenschaften; es ist deshalb nothwendig, daß die Philosophie jene irrige Richtung aufgebe und zum Standpunkt des Aristoteles mit einer kategorischen Erklärung zurückkehre: Philosophie im engeren Sinne sei Metaphysik und Naturphilosophie einfach Naturwissenschaft.

6. Es drängt sich die Frage auf, ob die zwei Arten der Philosophie in einer und derselben Person vereinigt werden können und müssen; daß sie es können, unterliegt keinem Zweifel. Denn wie immer die sich entwickelnde Spezialisirung der Wissenschaften einer solchen Verbindung entgegen zu sein scheint, so ist das keine nicht zu überwindende Schwierigkeit.

Wenn es eine solche wäre, so würde sogar die Naturwissenschaft un-
möglich werden, denn auch dort muß ein Gelehrter die verschiedenar-
tigsten Wissenschaften bearbeiten. Es hält schwer, sich einen Physiologen
zu denken, der nicht den Errungenschaften der Chemie und Physik folgte,
obwohl diese beiden Disziplinen so ausgedehnt sind, daß man zu ihrer
selbstständigen Bearbeitung einige besondere Specialisten nöthig hat.
Was Wunder, wenn er noch die Metaphysik hinzufügen wird. Daß
das möglich ist, beweisen durch eigenes Beispiel Burdach, Carus, Lotze,
die, nachdem sie sich in der Physiologie und Medizin ausgezeichnet hat-
ten, darauf zu den metaphysischen Studien übergingen. Und diese
Beispiele mehren sich immer mehr, denn sie stützen sich auf das dem Men-
schen angeborene Gefühl der Einheit jeglichen Wissens. Diese Einheits-
bestrebungen sind sehr häufig durch glänzende Erfolge gekrönt worden:
Zöllner z. B. Fechner haben ihr astronomisches und physikalisches Wissen
der Metaphysik dienstbar gemacht und ihr damit nicht eine geringe Wohl-
that erwiesen. Secchi hätte nicht sein Buch: „Ueber die Einheit der Natur-
kräfte" geschrieben, wenn er sich ausschließlich auf die Astronomie beschränkt
hätte. Er mußte seinen Gedanken durch die Mechanik, Chemie und
mehrere Zweige der Physik hindurchführen, was er nicht hätte thun kön-
nen, ohne gründliche Kenntniß dieser Wissenschaften und ohne eine
schon wenigstens in den Hauptumrissen fertige Metaphysik. Eine solche viel-
seitige Wissenschaft ist also weder unmöglich noch ungewöhnlich, und
wo sie sich mit einer klaren Weltanschauung und mit dem gesunden
Menschenverstande zusammen verband, hat sie treffliche Früchte getra-
gen.

7\. Eine andere Frage ist die, ob eine solche Verbindung unbedingt noth-

wendig ist. Es kommen hier verschiedene Rücksichten in Betracht. Die Metaphysik für sich genommen abstrahirend von ihrem Einzelsein, braucht ebenso wenig, wie die Mathematik die Naturwissenschaften zur Bestätigung ihrer Wahrheiten. Sich stützend auf die unmittelbare persönliche Erfahrung kann sie die allgemeinen Gesetze des Seins erforschen und aus ihnen weitere Schlüsse ziehen. Es wird das eine wahre und wirkliche Wissenschaft sein, denn sie hat eine gute Methode und ausreichendes Material. Man kann auf diese Weise zu sehr treffenden Gedanken über Gott und Leben, über Zeit und Raum, über Wirkungen und Ursachen, Substanz und Accidenz, Person und Fähigkeiten gelangen, und diese so beschaffene dialektische Arbeit unterstützt durch eine feine Beobachtung der Unterschiede und Aehnlichkeiten giebt nicht nur dem Geiste eine große Kraft und Uebung, sondern bringt auch viel Licht in die Naturwissenschaften. Es ist das eine so augenscheinliche Wahrheit, daß es nicht nöthig ist, sich dabei weiter aufzuhalten. Eine solche Metaphysik kann eine der Hauptbedingungen der Philosophie erfüllen, die Bearbeitung der Begriffe, worin Herbart sich so bedeutende Verdienste erworben hat. Wenn wir jedoch ihren Endzweck erwägen, welcher die Erkenntniß des Seins ist, ferner die unerläßlichen Mittel zur Erreichung des Zieles, so stellt sich die Sache etwas anders dar. Bevor sie an die mühsame Bearbeitung der Begriffe herantritt, muß sie Rechenschaft ablegen über das Werkzeug, dessen sie sich bedient, muß sie erforschen die Natur und die Grenzen des menschlichen Geistes. Es wird das eine einleitende, unabweisbare Aufgabe sein, der die größten Philosophen sich nie entzogen. Es hat zu diesem Zwecke Aristoteles zwei besondere Wissenschaften begründet, die Logik und die Psychologie, nach ihm

gab es keinen bedeutenden Metaphysiker, der nicht zu ihrer Entwicke-
lung beigetragen hat. In den letzten Zeiten haben sie ein so ungeheu-
res Material aufgehäuft, so viel neue Fragen aufgeworfen, daß jede
von ihnen sich in eine specielle Forschung umwandelte. Und indem sie
nicht wie früher bei der unmittelbaren Erfahrung stehen bleiben konnten,
traten sie in Verbindung mit den andern Wissenschaften. Die Psycholo-
gie durch Herbart auf neue Bahnen geführt, bereicherten seine Schüler
mit einer Menge physiologischer, anthropologischer und linguistischer Re-
sultate. Nach den Arbeiten von Lazarus, Steinthal, Waitz, kann man nicht
Psychologe sein, ohne sich fortwährend auf Linguistik, Anthropologie und
Physiologie Rücksicht zu nehmen. Von diesem reichen Material zieht
auch die Logik Vortheil, denn sie ist so verwandt mit der Psychologie,
daß sie nur in Verbindung mit ihr eine systematische Wissenschaft
wird. So also bedarf die Metaphysik obwohl sie eine selbstständige Wis-
senschaft ist und ihr eigenes Prinzip hat, der Mitwirkung einiger empiri-
schen Wissenschaften, die durch ihre ausgezeichneten Resultate einen Ehrenplatz
unter den menschlichen Wissenschaften gesichert haben. Zugegeben sie habe
aus ihnen nach Möglichkeit Vortheil gezogen, weil sie mit Hilfe derselben
die ganze menschliche Natur durchschaut und erforscht hat und das Wesen
des Seins, soweit es ihr gegeben ist in der unmittelbaren Erfahrung,
so bleibt doch noch die unübersehbare Außenwelt übrig, mit der sie schon
durch die Psychologie und die verwandten Wissenschaften angefangen hat,
in nähere Beziehung zu treten. Es bleibt übrig das sinnliche Außensein,
das zu unserem Bewußtseine in der Form unzähliger Eindrücke ge-
langt. Soll sie es wagen dasselbe zu erklären? Wie wird sie an diese
Aufgabe herantreten?

8. Ich glaube, daß das Erkenntnißprinzip, wie ich es im ersten Abschnitt entwickelt habe, eine genügende Antwort auf diese Frage geben wird. Wenn die Metaphysik sich auf die unmittelbare ~~Frage~~ Erfahrung stützt und aus dieser ihre Wahrheiten ableitet, so kann sie nicht direkt über Wahrheiten entscheiden, welche in einer anderen Quelle ihren Ursprung haben. Sie weiß nur so viel, daß sie sich nicht im Widerspruch mit ihren Prinzipien setzen können, aber sie brauchen nicht nothwendig in ihnen enthalten zu sein; sie weiß wohl, wie sie nicht sein können, aber welche es sein sollen und sind, das kann sie nicht wissen. Sie ist darin der Mathematik ähnlich, die, indem sie die möglichen Gesetze des Raumes aufstellt, überhaupt nichts davon weiß, ob sie in Wirklichkeit in irgend einem Sein enthalten sind, und sie stellt nur so viel von vorn herein fest, daß, wenn irgend ein Sein im Raume existirt, es ihren Prinzipien nichts Falsches vorwerfen kann. Die Metaphysik steht gleichwohl höher als sie, weil sie sich nicht nur mit Möglichkeiten befaßt, sondern auch mit dem realen Sein: sie kennt nämlich unmittelbar das eigene Sein und gelangt von hier aus mit Hülfe der nothwendigen Deduktion zum absoluten Sein. Das übrige fremde Sein kennt sie nur mittelbar, soweit es sich den Sinnen darstellt; die Deduktion muß der Induktion Platz machen.

Die Induktion ist das Hauptwerkzeug des mittelbaren Wissens, welches vom Einzelnen zu allgemeinen Gesetzen sich erhebt. Indem die Philosophie diesen Weg betritt, unterscheidet sie sich nicht von anderen Erfahrungswissenschaften, oder die Metaphysik geht in die Physik über, die erste Philosophie, um in der Sprache des Aristoteles zu sprechen, wird die zweite Philosophie. Es giebt hier keinen Mittelweg, denn

man kann nicht zwei Methoden vereinigen, die sich geradezu entgegengesetzt sind. Die Philosophie der Natur bei Aristoteles ist Physik, keineswegs jedoch eine Art höherer Schelling'scher Naturauffassung, die einem gewöhnlichen Naturkenner unzugänglich ist. Es stand Schelling frei, von neuen Geheimnissen in der Natur zu berichten, da er dazu ein besonderes Organ im Kopfe zu haben vorgab; diejenigen aber, welche dieses Organ entbehren, müssen sich mit der gemeinen prosaischen Induktion begnügen. Es kommt auf eins hinaus, ob Secchi durch das Teleskop beobachtet, oder einer seiner jüngsten Zuhörer, ob Berthelot bei der Retorte steht oder irgend ein Apothekergehilfe. Der Vorgang ist der nämliche und er geht nach denselben Vorschriften von statten. Ein Engländer würde von allen vieren sagen, daß sie philosophiren, denn in seiner Sprache heißt sich mit Astronomie beschäftigen oder chemische Analyse machen, philosophiren. Die deutsche Sprache gestattet das nicht. Goethe, Humboldt, Hegel, beklagen sich deßhalb über die Engländer, daß sie eine Art Experimentalphilosophie haben, daß sie Studien über praktische Chemie oder Geologie für philosophische Arbeit ansehen, daß sie schließlich den Barometer oder den Thermometer für philosophische Instrumente halten. Das ist aber noch kein Unglück, denn die alten Griechen drückten sich in derselben Weise aus, während die deutsche Naturphilosophie ein erdichteter Begriff ist, dem gar keine Wirklichkeit entspricht. Aber schwer kommt es den Deutschen veraltete Gewohnheiten abzulegen, besonders da die neueste französische Mode dem geneigt ist. Immer häufiger erscheinen in Frankreich Bücher, welche, um die Leser anzulocken, sich Philosophie irgend einer Kunst oder Spezialwissenschaft nennen. Taine schrieb eine „Philosophie der Kunst" und dann noch besonders eine „Philosophie der Kunst in Italien", Franck eine

Philosophie des Strafrechts und eine Philosophie des Kirchenrechts, Huber eine Philosophie der Medizin und Lauagnier eine Philosophie der Musik u. s. w. Den Unterschied zwischen den philosophischen und nicht philosophischen Handbüchern sehe ich möglicherweise darin, daß jene weit weniger umfassen, indem sie sich auf die allgemeinen Gesichtspunkte begränzen. Sie richten dadurch einen doppelten Schaden an, einmal, indem sie dem Publikum einreden, daß etwas Anderes z. B. die Philosophie des Kirchenrechts und etwas Anderes die Wissenschaft desselben sei, daß man die erste vortrefflich kennen kann, ohne eine Ahnung von der letzteren zu haben, dann, daß sie dem Ausdruck Philosophie eine ganz neue und eingebildete Bedeutung unterlegen, was die Quelle zu immerwährenden Mißverständnissen wird. „Die Philosophie des Kirchenrechts" von Franck beschäftigt sich nur einzig und allein mit dem Verhältniß zwischen Staat und Kirche. Diese Frage behandelt jedes Handbuch des Kirchenrechts viel tiefer und umfassender, der Autor gefiel sich darin, sie von dem systematischen Verbande loszutrennen und ihr den hochklingenden *Namen* geben, der so wenig Sinn hat, wie die „philosophische Physik" Schellings.

9. Es begegnet mir hier ein Einwurf, daß der Philosoph, wenn er sich mit den Spezialwissenschaften abgeben will, schon einen Vorrath von Begriffen und Kenntnissen bereit hat, welche ihm ungewöhnliche Vortheile vor einem Fachgelehrten gewähren, der nie die Grenzen seiner speziellen Wissenschaft verläßt. Wie sollte man ihn da verhindern, sich dieser seiner Vorzüge zu bedienen? Sie haben ja der Wissenschaft schon oft großen Nutzen gebracht. Ich glaube, daß diese vermeintliche oder thatsächliche Ueberlegenheit aus zwei verschiedenen Quellen entspringt, die man nicht in eins zusammenbringen darf. Der, welcher Vieles weiß,

hat gewöhnlich einen umfassenderen Blick, als der, welcher weniger
weiß.x Ein Gelehrter, der in mehreren Wissenschaften bewandert ist,
wird einem Fachgelehrten überlegen sein, der nur eine kennt. Aber
das ist noch nicht die Ueberlegenheit eines Philosophen; dieser muß
außerdem die hauptsächlichsten Begriffe, die sich in jeder Wissenschaft
wiederholen, bearbeiten, durchdenken und sie klar definiren; es wird
also zwischen ihm und einem Gelehrten, der sich in seiner Fachwissen-
schaft abgesperrt hat, derselbe Unterschied obwalten, wie zwischen einem
haushälterischen und einem verschuldeten Wirthschafter. Das ist aber
nur ein persönlicher Vorzug des philosophisch gebildeten Fachgelehrten vor
einem andern, dem diese Bildung abgeht, nicht ein Vorzug der Philo-
sophie vor der Wissenschaft selbst. Beide Gelehrte werden ein Handbuch
schreiben, aber nicht von demselben Werthe, das des ersten wird gut sein,
das des zweiten mangelhaft. Wenn viele von den Specialwissenschaften
bis jetzt weder zu einer guten Ordnung ihres Inhaltes noch zu wahrhaften
Definitionen ihrer Grundbegriffe gelangt sind, so kommt das daher,
daß ihre Bearbeiter keine philosophische Durchbildung hatten. Nicht als wenn
die Philosophie das Privileg hätte, allen Wissenschaften Gesetze, Dispo-
sition und Klarheit zu geben, denn das muß jede Wissenschaft in ihrem
Gebiet selbst thun, sie giebt nur die Hauptprinzipien, ohne welche
diese Arbeit nicht zu Ende geführt werden kann. Daher läßt sich das wechsel-
seitige Verhältniß zwischen Philosophie und den Wissenschaften so aus-
drücken: „Jeder Specialist muß Philosoph sein.“ Dadurch wird indeß von
ihm nicht ein selbstständiges System gefordert, noch die Genialität ei-
nes Plato oder Leibnitz, sondern nur so viel Kenntniß der Logik und
Metaphysik, als zum Verständniß der Begriffe, welche er gebraucht, nöthi

wendig ist. Darauf ist um so mehr zu dringen, als in neuerer Zeit die Specialisten eine Menge rein philosophischer Fragen aufgeworfen haben. Darwin z. B. beschäftigt sich mit dem Anfang der menschlichen Begriffe, mit dem Selbstbewußtsein, den Affekten, dem Ursprung der Sprache, der Frage nach den Gattungen und Arten, dem Inhalt des Lebens, lauter Materien, welche nur zum geringen Theil in die Zoologie gehören. Man sieht auch auf jeder Seite, daß der Urheber des Systems ein trefflicher Kenner in seinem Fache ist, was gleichwohl nicht hindert, daß er in allen Sätzen allgemeinerer Natur eine große Unkenntniß der Linguistik, Psychologie, der Culturgeschichte, der Physiologie und hauptsächlich der Metaphysik und Logik an den Tag legt. Indem die Philosophie einem so unwissenschaftlichen Verfahren entgegentritt, rührt sie nicht fremdes Eigenthum an, sondern vertheidigt nur die eigenen Rechte und die eigene Selbstthätigkeit.

10. Aus den bisherigen Bemerkungen folgt, daß die irren, welche die Philosophie nur für ein Extrakt aus allen Wissenschaften halten. Es trat mit dieser Behauptung im vorigen Jahre Avenarius der Herausgeber einer neuen philosophischen Vierteljahrsschrift in seiner Einführung zum ersten Hefte auf, die gleichsam das Programm einer Schule ist, die zum Theil aus Specialisten sich zusammengesetzt hat, welche eine „wissenschaftliche Philosophie" aus den Resultaten der Specialwissenschaften herstellen wollen. Wiewohl die erwähnte „Vierteljahrschrift für wissenschaftliche Philosophie" eine große Zukunft für sich hat, denn es durchweht sie ein frischer wissenschaftlicher Geist und sie verfügt über ein großes Material exakter Forschungen, so muß man doch das Programm des Avenarius für verunglückt in seinem Hauptzweck halten. Er sagt, daß

jede Wissenschaft ihren Inhalt aus der Erfahrung entlehne, darauf ihn klassificire und in Reihen, von immer höheren und allgemeineren Begriffen zerlege. In dieser dialektischen Entwickelung, treffe jede Wissenschaft, je weiter sie in Abstraktionen vorschreite, desto öfter mit anderen Wissenschaften zusammen, bis sie schließlich bei einigen allgemeinen Begriffen stehen bleibe, als da sind: Materie, Sein, Leben, Kraft, u. s. w. welche alle Wissenschaften gemeinsam haben. Es bleibe ihr mithin eine gewisse Anzahl von Begriffen, welche weder sie selbst noch irgend eine andere Specialwissenschaft zu erklären vermag. Daher bedarf es einer allgemeineren Wissenschaft, welche sich der Arbeit dort unterzieht, wo die besonderen Wissenschaften sie unvollendet liegen ließen. Jeder wird zugeben, daß die Specialwissenschaften ihren eigenen Kräften überlassen ihre Hauptbegriffe zu erklären, nicht im Stande sind. Mit dem Leben z. B. beschäftigen sich die Botanik, die Zoologie, die Physiologie, die Pathologie und die Psychologie, allein keine derselben erschöpft es vollständig, keine derselben kann daher einzig gestützt auf ihre Erfahrungen eine genügende Erklärung von demselben geben. Dieses Alles geben wir zu, aber der Herausgeber der philosophischen Vierteljahrsschrift irrt, wenn er glaubt, daß auf dem von ihm angedeuteten Wege eine neue wissenschaftliche Philosophie entstehen werde, die, wenn sie von jeder Wissenschaft ein Theilchen entlehnt hat, von diesem zusammengebettelten Mehl ein Brod backen werde, das alle nähren könne.

11. Es würde zunächst die Philosophie keine selbstständige Wissenschaft sein, sie würde nur eine Sammlung philosophischer Abschnitte vorstellen, die, um das Wort zu gebrauchen, von anderen Wissenschaften abgerissen sind. Und es werden sogar nicht einmal Abschnitte vorhanden sein, son-

dern nur lauter Zweifel. Der Philosophie würden nur lauter Probleme anheimfallen. Aber aus lauter Schwierigkeiten eine neue Wissenschaft aufbauen ist ebenso unmöglich, als aus Sand einen Strick zu drehen, wie die Griechen sagen. Dann ist es aber gewiß nicht wahr, daß die Wissenschaft auf allgemeine Begriffe hinauslaufe, gewöhnlich beginnt sie mit ihnen, und die Induktion trägt nur zu ihrer Erläuterung bei, findet sie aber nicht auf. Die Botanik beginnt nicht mit Pflanzenindividuen und steigt dann von ihnen durch immer höhere Gattungen zu den allgemeinen Begriffen der Pflanze, Organismus, Wachsthum, Ernährung, Zeugung, auf, welche sie dann der Philosophie zu erklären überlassen müßte. Auf solche Weise würde man höchstens das Entstehen von abstrakten Begriffen erklären, aber der Botaniker hatte sie schon im Kopfe fertig, bevor er sich an seine Wissenschaft machte. Er kann in ihr nicht einen Schritt machen, wenn er nicht weiß, was Pflanze, Organismus, Athmen sei. Er weiß das, wenn auch nicht von der Philosophie, so doch aus der Erfahrung und der Umgangssprache. Denn der Gelehrte ist kein Robinson auf einer einsamen Insel, der genöthigt ist, alles aufs Neue zu entdecken, er benützt die wissenschaftlichen Vorräthe, welche seit Jahrhunderten die menschliche Bildung aufgehäuft hat. Wir haben früher gesehen, wie die ersten Wissenschaften entstanden, wie sie zu Zeiten des Aristoteles mühsam aus der Philosophie sich herausarbeiteten. Sie hatte damals schon drei hundert Jahre reicher Entwickelung hinter sich, enthalten in einer Menge Systeme und einer vortrefflichen Terminologie. Dies Alles benützten die Fachwissenschaften in jener Zeit, und heute hat jeder allgemeine Begriff, der von ihnen gebraucht wird, seine reiche Geschichte. Man behauptet hier also mit Unrecht, daß jede Wissenschaft sich erst

ihre Begriffe bilde.

12. Man kann sagen, daß der Inhalt jeder Wissenschaft sich auf einen hö-
heren Begriff zurückführen läßt, von dem sie gleichsam die Erläuterung
ist, aber aus lauter solchen Begriffen kann man eine Wissenschaft
nicht ~~schaffen~~ aufbauen. Die Botanik, die Zoologie und die Mineralogie geben uns
drei Begriffe: Pflanze, Thier, Mineral. Wenn man sie mit den höchsten
Begriffen der übrigen Wissenschaften zusammenstellt, so erhält man die
weiteren Begriffe: organisches Wesen, materielles Wesen und Wesen,
welches endlich in die allgemeinste Abstraktion das Sein sich auflöst, welche
ebenso leer ist, wie das Sein Hegels. Was fangen wir aber mit einem
solchen Begriffe an? Bedarf es, um ihn zu bilden, einer besonderen Wissen-
schaft? Er existirt ja in jeder Sprache und in jedem Kopfe. Auch wir
lernen nicht viel, wenn wir erfahren haben, daß der letzte und höchste
Ausdruck aller Wissenschaften das „Sein" ist. Es würde das ein erneuer-
ter Hegelianismus sein, nur mit dem Unterschiede, daß er von einem
anderen Ende beginnt. Aber seine Fehler sind dieselben und das schließ-
liche Resultat kommt auch auf das nämliche heraus. Wir erhalten einen
losgerissenen Begriff, der weder die menschliche Persönlichkeit noch das
unabhängige Sein erklärt, zwei der höchsten Probleme jeder Philoso-
phie.

13. Mit der Behauptung des Avenarius ist eine andere, die des Professor
Paulsen verwandt, der zu derselben Schule gehört. Im ersten Hefte der
erwähnten Zeitschrift beweist er in einer besonderen Abhandlung (Ueber
das Verhältniß der Philosophie zur Wissenschaft) daß alle Wissenschaften
zur Philosophie gehören, und daß heute, wie früher, der Philosoph alles
bearbeiten muß, oder doch wenigstens so viel er kann. Eine genügen-

die Antwort auf diese Forderung haben wir schon in der Einleitung dieses Abschnittes gegeben durch die Unterscheidung zwischen unmittelbaren und mittelbaren Wissen. Aber Professor Paulsen kennt ebenso wenig wie Avenarius diesen Unterschied, und deshalb erkennt er auch keine Philosophie an, die sich auf das unmittelbare Wissen stützt. Bei ihm verwandelt sie sich in die Summe des menschlichen Wissens, oder was auf eins hinauskommt, in ein System von Fachwissenschaften. Eine solche fehlerhafte Auffassung kann man nur durch den Mangel einer fertigen Metaphysik erklären, ohne welche die Fachgelehrten, wenn sie auch die größte Begeisterung für die Philosophie haben, einer festen Grundlage entbehren. Diese kann man in der äußeren Welt nicht entdecken; in uns wohnt sie und offenbart sich in der unmittelbaren Erfahrung. Aus ihr gewinnen wir vermittels der Reflexion jene mathematischen und metaphysischen Axiome, welche hinter die Grenzen der mittelbaren Erfahrung reichen; denn sie sind nicht aus ihr entlehnt. Sie allein können nur die Räthsel lösen, angesichts deren die Erfahrungswissenschaften unschlüssig dastehen. Wenn es sich nur um die Aufklärung einiger dunkler Begriffe handelte, so könnte man es noch irgendwie verstehen, daß die Wissenschaften gemeinschaftlich über ihre Mängel verhandeln und sich gegenseitig ergänzen. Es würde dann die Philosophie eine Art kritischer Dialektik sein, welche seine gemeinsamen Discussionen leitet. Aber die Erfahrungswissenschaften finden sich bisweilen angesichts von Thatsachen oder Ursachen von Thatsachen, von denen von vornherein bekannt ist, daß sie der Induktion unzugänglich sind. Das Entstehen z. B. des Lebens auf Erden ist eine jener geheimnißvollen Thatsachen, welche nicht die Analyse der Erfahrung

zulassen. Man muß sich also mit der Hypothese begnügen. Aber bis jetzt hat keine das Faktum erklärt. Die Physiologie erkennt keine Selbstzeugung an, sie lehrt im Gegentheil: omne vivum ex ovo. Aber woher entstand das erste Ei? Von Ewigkeit existiert es doch nicht. Das ist die Frage, welche Niemand durch Experiment lösen kann und ohne Experimente giebt es keine exakte Wissenschaft. Man kann aber auch keineswegs die Thatsache übergehen, denn die dem Geiste angeborene Neugierde beruhigt sich dabei nicht. Es bedarf also einer Wissenschaft, welche das Problem lösen könnte und wollte; ein Spezialist ohne Philosophie will es entweder nicht oder er kann es nicht.

14. Es giebt noch ein anderes unergründliches Räthsel der Kosmologie, welches gleichzeitig sogar drei Fragen hervorruft: Ob die Welt in der Zeit entstanden ist? ob sie Grenzen hat? und welches der Grund ihres Seins ist? Die Induktion giebt hier keinen Aufschluß. War man zugegen, als der erste Mann geboren ward? Wer hat die Himmel ausgemessen? Die Induktion schweigt darüber vollständig. Die Philosophie nur kann beweisen, daß die Welt in der Zeit entstand, daß sie Grenzen im Raume hat, daß sie die vollendete Wirkung einer absoluten Ursache ist. Aber wie viele dunkle Begriffe verlangen außer jenen Thatsachen noch nach Aufklärung? Die Philosophie kann sie nicht geben, wenn sie nicht eine selbstständige Wissenschaft ist, unabhängig von der mittelbaren Erfahrung. Schon die Idee der Unendlichkeit giebt Veranlassung zu zahlreichen Mißverständnissen, wenn es von derselben fünf oder sechs verschiedene Arten giebt. Aber wie kann man durch ein Experiment dem beikommen, was unendlich ist? Oder der Begriff der Materie, der sich den Schülern des Cartesius so klar zeigte,

daß sie ihn mit der Ausdehnung identificirten, erweist sich heute als eine mysteriöse Erscheinung unerklärter Kräfte, welche nicht erreicht durch die Sinnesbeobachtung, einzig sich durch philosophisches Raisonnement ergründen läßt. Bevor das nicht eintritt, wird der Begriff der Materie mit Recht für einen der dunkelsten gelten. Es bedarf also einer Wissenschaft, welche derartige Begriffe untersuchte und definirte, was sie aber nicht durchführen kann, wenn sie eine Zusammenstellung von lauter unklaren Begriffen sein soll.

15. Ich sprach einzig von den Naturwissenschaften, aber die historisch-moralischen, jene andere Hälfte des mittelbaren Wissens sind in derselben Lage. Auch sie enthalten eine Menge von Thatsachen und Begriffen, die die Lösung ihres Problemes von einer anderen Wissenschaft verlangen, die keine Spezialwissenschaft, wie jene, nichtsdestoweniger sich auf die Erfahrung stützen muß, und zwar auf einer viel sichereren, denn auf der unmittelbaren. Außer dem Bedürfniß, alle unklaren Begriffe der Philosophie zu überweisen verlangen die Spezialwissenschaften von ihr noch einen anderen Dienst. Sie nehmen ihr Material aus der Erfahrung, aber außer dem Material bedürfen sie auch der Form, diese offenbart sich hauptsächlich in zwei Operationen, in der Klassification und den Definitionen. Angesichts einer solchen Nothwendigkeit hat die Spezialwissenschaft nur zwei Wege vor sich, entweder auf's Gerathewohl in dem Maße, wie das Material hinzukommt, dasselbe zu ordnen und hin und her zu wenden, bis es sich auf irgend eine Art untergebracht wird, oder Rath zu holen bei der allgemeinen Wissenschaft der Philosophie, welche durch die Kenntniß aller Geistesfunktionen gleichsam die Methodologie der anderen Wissenschaften wird, nicht

als ob sie anderen ihre eigene Deduktion aufdringen sollte, was immer den Wissenschaften zum Nachtheil gereichen würde, sondern daß sie von der Syllogistik, den Definitionen und vor Allem der Induktion allein eine volle und vollständige Kenntniß hat. Für diese großen Dienste sind die Wissenschaften, sei es die natürlichen oder historisch-moralischen nicht undankbar, vielmehr statten sie derselben reichlichen Dank ab.

Wir haben oben gesehen, daß die Metaphysik, obwohl sie ihre eigene unerschütterliche Grundlage hat, dennoch unerläßlich der Logik und Psychologie bedarf, als einer nothwendigen Propädeutik. Beide sind zur Hälfte, besonders die zweite empirische Wissenschaften, welche aus der Entwickelung der Naturwissenschaft und der Geschichte Nutzen ziehen, und im weiteren Verlaufe bedarf die Metaphysik des mittelbaren Wissens, denn sie selbst ist nur ein Skelett, welches erst mit Fleisch überwachsen soll. Die zu dieser Entwickelung nothwendigen Kräfte und die tägliche Nahrung entnimmt sie aus der Außenwelt und der Geschichte der Menschheit, so daß sie auch nicht nur einen Augenblick ohne sie existiren kann. Bei einer solchen Lage der Dinge wird der Metaphysiker entweder nur schon bearbeitetes Material verwenden, oder es sich zum Theil selbst zubereiten. Die erste Art ist bequemer aber gefahrvoller, weil er ausschließlich auf den guten Glauben und die Gnade der Specialwissenschaft angewiesen ist; eine solche Abhängigkeit ist der Philosophie unwürdig, deren vorzüglichster Ruhm darin besteht, daß sie nichts annimmt, was sie nicht erforscht hat. Wie wird sie aber den Werth und die Wahrhaftigkeit der Resultate der Empirie zu schätzen wissen, wenn sie dieselben nur aus der Theorie kennt, in

der Praxis aber mit ihnen niemals in Berührung gekommen ist?
Man kann in der Logik über die Gesetze der Induktion diskutiren,
und braucht dabei nicht unterscheiden zu können, ob diese oder jene
Beobachtung den Anforderungen der wissenschaftlichen Strenge genügt.
Und doch ist ohne diese Kenntniß eine von den beiden Methoden
des menschlichen Wissens ein todter Buchstabe, und ihre Errungenschaf-
ten sind unverständliche Thatsachen. Andererseits ist es nicht möglich,
ein Fachmann in allen Wissenschaften zugleich zu sein. Es bleibt
also der Mittelweg übrig, daß der Philosoph wenigstens in einer
ein Fachmann sein muß, und durch eigene Arbeit klare Vorstellun-
gen von der Induktion bekomme. Wie ich oben das Verhältniß des
Specialisten zur Philosophie in der Forderung bezeichnet habe, daß er
Philosoph sei, so muß umgekehrt der Philosoph, wenn er unnütze
Speculationen und Verirrungen der gesunden Vernunft vermeiden
soll, wenigstens in einer Specialwissenschaft Fachmann sein.

s. II, 118.

14. II. 1953. [illegible]

